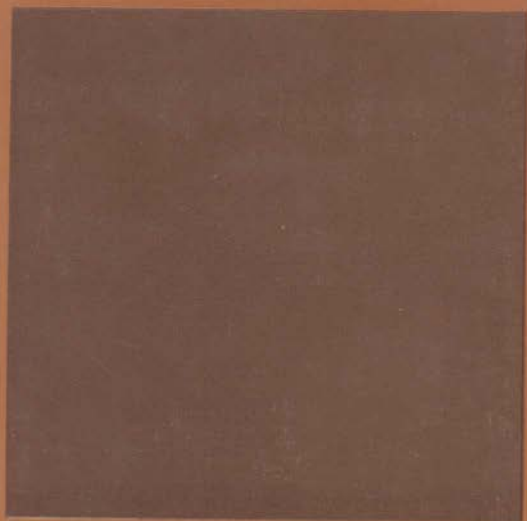
COLLANA DIRETTA DA **ITALO MANCINI**

IOAN P. CULIANU

Mircea Eliade

Ai miei professori,
amici
e studenti milanesi

Caro Ioan Culianu,

Non ti chiedo più scuse per il ritardo con cui rispondo alle tue ultime lettere!
*Ho trovato qui il resto del tuo dattiloscritto, che ho aspettato invano a Parigi. L'ho subito sfogliato, ma l'ho letto (« attentamente ») appena ieri sera, dalla prima all'ultima pagina. Mi è piaciuto, mi congratulo con te e ti sono grato! Almeno in Italia, sarò meno frainteso di prima. (Spero comunque che appaia anche in inglese o francese). Mi è piaciuto, prima di ogni altra cosa, perché, benché ti sappia « eliadiano », non sei caduto nel peccato della agiografia (come ho fatto io nell'*Introduzione *all'edizione Hasdeu nel 1936). Hanno soprattutto suscitato il mio interesse le considerazioni sulla storia, che dovrò meditare un giorno con più cura (nonché la critica della nozione di « archetipo », termine improprio per quel che* volevo io *indicare: modello esemplare). Eccellente l'interpretazione della « irriconoscibilità del miracolo». Sono molto contento che hai sottolineato l'importanza della morfologia goetheana. Ho scoperto Propp più tardi, ma le ossessioni morfologiche e alchimistiche di Goethe mi erano note sin dal liceo. (Sempre al liceo, dopo aver letto, in francese, l'*Origine delle specie, *insieme a una biografia di Linnaeus, mi sono detto che Darwin non avrebbe potuto « vedere »* la storia *delle specie se non fosse esistita la morfologia elaborata da Lin-*

naeus, o meglio assiomaticamente fondata *da lui; in fondo, se il Linnaeus non avesse definito gli insetti: tutte le specie che possono essere, morfologicamente parlando, « sezionate » in tre parti — testa, torace e addome —, chi mai avrebbe « visto » la somiglianza fra una farfalla, un'ape, una cimice e una zanzara? ...).*

Ci sarebbe tanto da dire ancora ... Sono molto contento che sei ormai padrone di tutti gli strumenti che ti permetteranno di « difendere e illustrare » la nostra infelice disciplina. Personalmente, come Granet e Dumézil, non sono (mai) stato ossessionato dalla metodologia, benché, credo, tutti e tre avessimo tentato di interpretare sistematicamente i documenti. Ora, però, vivendo il momento delle Crisi (con maiuscola), lo storico (il fenomenologo, ecc.) delle religioni deve far fronte alla methodological challenge. *Ma far fronte da* storico delle religioni, *cioè conoscendo le fonti e la bibliografia di almeno tre religioni primitive e di* tutte *le religioni « storiche » ...*

Se mi si chiede chi è il mio « maestro » o il mio « modello », io rispondo sempre: R. Pettazzoni. E poi spiego: ho imparato da lui che cosa fare, *non* come *fare (egli è storicista, ecc.). Pettazzoni ha tentato per tutta la vita di fare la storia generale delle religioni. Questa è stata la sua grande lezione; perciò, in Italia esistono alcuni storici delle* religioni, *mentre in Francia, in Germania, in Inghilterra, non esiste più nessuno. Della giovane generazione, per il momento, ci sei tu e Bruce Lincoln (Jonathan Smith ha quasi 40 anni ...)*

Ti spedisco sempre oggi, con la posta aerea, la bibliografia critica; ma non c'è bisogno di rendere troppo complessa la tua bibliografia, che è abbastanza estesa. Per caso, a Parigi, ho saputo di 6-7 tesi su Mircea Eliade a Louvain, mentre qui ne ho identificate altre 4-5, tutte negli USA (ma ne possiedo soltanto l'ultima, del 15 maggio 1977. R. W. Kraay, Symbols in Paradox: A Theory of Communication based on the Writings of Mircea

Eliade, *Iowa University. L'autore, giovane e molto simpatico, ha studiato l'elettronica e poi la teologia; è anche poeta ...).*
Qualche osservazione: alcune pagine sono come in Proust, senza paragrafi. (...) Il sottocapitolo sull'alchimia mi sembra il meno riuscito (ma non vale la pena cambiarlo, perché non è un problema centrale). Miti sogni e misteri *è uscito l'anno scorso (in traduzione italiana).*
... Spero di finire Histoire II *entro il 15 giugno. Ora mi dispiace (ma è sempre troppo tardi!) di essermi impegnato nella stesura di questo libro, utile (come il* Source-Book*) ai professori e agli studenti, ma meno « personale ». Se mi ostino a terminarlo è solo perché, ne sono sicuro, è l'*ultima *storia universale scritta da qualcuno, senza collaboratori, e perfino senza segretari. Come direbbe il Cioran: « Allora* vale la pena *finirlo!* ».

Affettuosamente,

MIRCEA ELIADE

Chicago, 3 maggio 1977.

(La riproduzione di questa lettera è stata autorizzata da M. Eliade. La traduzione è nostra).

AVVERTENZA

Questo libro realizza un intento concepito sin dal 1973 e messo in atto a partire dalla fine del '74, quando il professore Italo Mancini non scartò la possibilità di pubblicarlo nella sua collana « Orizzonte filosofico ».
Abbiamo potuto registrare le ultime pubblicazioni di Eliade (*Occultism*, HCIR) e su Eliade (Saliba). Un commento della bibliografia selettiva su Eliade, si trova nell'*Introduzione* e nell'*Appendice* del nostro libro. Il fatto che i due volumi successivi di HCIR e i *Cahiers de l'Herne* dedicati a Eliade non siano ancora apparsi, non pregiudica affatto il presente tentativo. Ci riserviamo il diritto di commentare i nuovi contributi in ulteriori scritti.
Il nostro libro è diviso in capitoli e i capitoli in paragrafi. Le note più impegnative si trovano in calce. Per rendere più agevole la lettura, abbiamo preferito inserire direttamente nel testo i semplici riferimenti bibliografici o le citazioni da opere già citate in precedenza. Abbiamo adoperato un numero di sigle per i lavori di Eliade, per alcuni lavori su Eliade e per alcune, poche, riviste specialistiche.
Nella bibliografia finale abbiamo dato l'elenco cronologico dei volumi di Eliade e l'elenco alfabetico (secondo l'autore) dei lavori più importanti su questo autore. L'elenco dei volumi è ulteriormente suddiviso secondo la lingua della prima edizione

(romeno, francese, tedesco, inglese). La traduzione italiana là dove esiste, è sempre indicata. I riferimenti nel testo sono alle pagine dell'edizione italiana *, ma spesso abbiamo preferito la nostra traduzione del testo originale, per non frammentare l'unità stilistica del lavoro. I riferimenti a THR e HCIR riguardano il numero del paragrafo (non della pagina), preceduto dal segno: §.
Questa *Avvertenza* precede una breve cronotassi contenente le informazioni bibliografiche per una ricostituzione *ab intra* e *ab extra* della vita di Eliade. Indicazioni biografiche compaiono a volte nel testo, soltanto là dove sembrano indispensabili.

* * *

Questo libro non sarebbe stato scritto senza la possibilità di stare vicino a M. Eliade per quattro mesi nel 1975, in qualità di post-doctoral (pro-forma) della Divinity School nell'Università di Chicago.
Sono estremamente grato a M. Eliade e alla signora Eliade per il loro aiuto e l'approccio sempre cordiale. I miei debiti di riconoscenza verso M. Eliade sono profondi e complessi. Esprimerli qui supererebbe il fine di questa nota. Ad ogni modo, essi non hanno mai intaccato la valutazione obiettiva che nelle pagine che seguono ho tentato di dare delle sue opere scientifiche.
La mia permanenza a Chicago è stata agevolata dal prof. M. Marghescu, che desidero ringraziare in questa sede.
Per la possibilità di continuare gli studi di Storia delle religioni, sono estremamente grato al professore Ugo Bianchi e all'Università Cattolica del Sacro Cuore, dove sono stato borsista e in seguito contrattista dal 1973/74 al 1976/77. Dedicato

* Tranne i riferimenti a CTAE e ai libri usciti solo troppo recentemente in traduzione italiana (specialmente MRM e *Fragments*).

ai miei insegnanti, amici e studenti di Milano, questo libro ha guadagnato molto dai dibattiti interdisciplinari tuttora in corso nel Dipartimento di Scienze Religiose dell'Università Cattolica.
Sono, inoltre, grato alla mia collega milanese dr. M. V. Cerutti, che ha avuto la pazienza di rivedere e correggere il mio testo italiano.
Last but not least, devo la possibilità di scrivere questo libro alla comprensione del prof. Willem Noomen dell'Università di Groninga che lo ha incluso nel mio programma di ricerca per l'anno 1976/77.

IOAN PETRU CULIANU

Groninga, 9 marzo 1977.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

a) *Opere di Eliade*

AA	*Alchimia Asiatica*
CAB	*Cosmologie si Alchimie babiloniana*
MR	*Mitul Reintegrarii*
CLMM	*Comentarii la legenda Mesterului Monole*
IE	*Insula lui Euthanasius*
Amintiri	*Amintiri I. Mansarda*
Yoga	*Lo Yoga*
TY	*Tecniche dello Yoga*
THR	*Trattato di Storia delle religioni*
MER	*Il Mito dell'Eterno Ritorno*
CTAE	*Lo sciamanismo*
IS	*Images et Symboles*
FA	*Il mito dell'alchimia*
MRM	*Mythes, Rêves et Mystères* *
NM	*La nascita mistica*
PY	*Patañjali et le yoga*
MA	*Mefistofele e l'Androgino*
AM	*Mito e realtà*
SP	*Il sacro e il profano*
ZGK	*De Zamoxis à Gengis-Khan* *
NO	*La nostalgia delle origini*
RA	*Religions australiennes*
Fragments	*Fragments d'un journal* *
Occultism	*Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions*
HCIR	*Histoire des croyances et des idées religieuses*
MRS	Beane & Doty (Eds.), *Myths, Rites, Symbols*
FPTZ	*From Primitives to Zen*

* Non abbiamo fatto in tempo a consultare la recente edizione italiana di questi libri.

b) *Lavori su Eliade*

Dialectic	Altizer, *M. E. and the Dialectic of the Sacred*

c) *Riviste*

RHR	Revue de l'Histoire des Religions
HR	History of Religions
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RSR	Revue de Sciences Religieuses

Fonti autobiografiche: *Santier* (1935), *Amintiri* (1966), *Fragments* (1973). Esse coprono i periodi 1907-1930/31 e 1945-1966. Le memorie sull'India e sul periodo 1931-1945 sono inedite. Parte del diario indiano è stato pubblicato nel volume *Santier*. Un sunto dei ricordi indiani è accessibile nella tesi di D. A. Doeing. Ci è stato accessibile il mss. concernente il periodo 1931-1945. Vari schiarimenti ci sono stati gentilmente dati da M. Eliade stesso, in alcuni colloqui e lettere. Diari del periodo che va dal 1966 a oggi sono stati episodicamente pubblicati in varie riviste romene di Parigi (cfr. Culianu, 1978, *ad finem*).
Fonti autobiografiche secondarie: *Soliloqui* (1932), *Intr'o mânastire din Himalaya* (1932), *Oceanografie* (1934), *India* (1934), *Fragmentarium* (1939) e i romanzi *Maitreyi* (1933) e *Forêt interdite* (1953).

1907. 9 marzo. Nasce a Bucarest Mircea, figlio del capitano dell'esercito G. Eliade (già Ieremia). Il padre aveva cambiato il cognome (da Ieremia in Eliade) per ammirazione di Ion Eliade-Radulescu, poeta e linguista italianizzante, politico moderato durante gli eventi del 1848 in Valacchia.

1917. Mircea Eliade diventa studente liceale a Bucarest. Legge molto, ma soltanto ciò che lo stimola. Le matematiche lo interessano poco.

1919. I primi racconti.

1921. Primo diario; primi articoli di entomologia.

1922. Primi romanzi (inediti): *Memorie di un soldato di piombo* e *Romanzo dell'adolescente miope*. Interessi enciclopedici.

1924. Primi articoli di orientalistica.

1925. Si iscrive alla Facoltà di Filosofia dell'Università di Bucarest.

1926. Articoli contro lo storico e politico Nicola Iorga. Entra a far parte della redazione del giornale *Cuvântul* (« Il Verbo »), diretto dal suo professore e maestro Nae Ionescu.

1927. Viaggio in Italia, dove incontra Papini e V. Macchioro. Assiste a una lezione di G. Gentile.

1928. Nuovo soggiorno italiano di tre mesi. Raccoglie il materiale per la tesi di laurea sulla filosofia del Rinascimento italiano, presentata nello stesso anno presso l'Università di Bucarest. Riceve una borsa di studio (promessagli per cinque anni per lo studio della teoria e delle pratiche yoga) dal Mahârâjah Manindra Chandra Nandi di Kassimbazar. Si imbarca per l'India, via Egitto, nel mese di novembre.

1929. Incomincia gli studi a Calcutta, con S. N. Dasgupta. In Romania appare il suo primo romanzo: *Isabel si Apele Diavolului* (« Isabella e le Acque del Diavolo »).

1930. L'Università di Calcutta chiude a causa dei disordini civili. Eliade vive nella casa di Dasgupta, con il quale arriva a una rottura. Il giovane si reca nei monasteri himalayani Hardwar e Rishikesh (nello *Svargashram* di Shivananda). Lascia di propria iniziativa lo *Svar-*

gashram, a causa della trasgressione delle regole monastiche durante l'assenza del suo guru.

1931. Deluso dall'India, M. Eliade ritorna a Bucarest dopo tre anni di permanenza in Oriente, per rispondere alla chiamata del padre, ufficiale nell'esercito romeno, il quale gli ricorda la necessità di compiere il servizio militare.

1932. Dottorato di ricerca con la tesi sullo yoga, all'Università di Bucarest. Il presidente del la commissione, prof. P. P. Negulescu, accademico superficiale ma di molta fama locale, riceve la tesi con diffidenza. Pochi si rendono conto che nella piccola saletta del secondo piano della Facoltà di Lettere è stata consacrata, a soli venticinque anni, la nascita di un grande scienziato.

1933. Eliade diventa assistente di Nae Ionescu e supplente del suo corso presso la Facoltà di Lettere. Pubblica il primo romanzo di successo: *Maitreyi.* Romanzo parzialmente autobiografico, è anche un documento interessante per la ricostruzione del periodo indiano di Eliade. (Tradotto in italiano col titolo *Notte Bengali*).

1936. Appare nella libreria P. Geuthner di Parigi il libro monografico sullo yoga.

1938. Editore della rivista *Zalmoxis* (1938-1942), i cui tre numeri (ormai estremamente rari) sono diffusi dallo stesso P. Geuthner di Parigi. Fra i nomi che vi pubblicano: C. Clemen, A. Coomaraswami, C. Hentze, R. Pettazzoni, J. Przyluski, ecc.

1940. 15 marzo. Morte di Nae Ionescu, in circostanze poco chiare.
10 aprile: M. Eliade parte per Londra, nominato consigliere culturale dell'ambasciata romena (C. C. Giurescu è il ministro per gli Affari Culturali).

1941. 10 febbraio. L'Inghilterra rompe le relazioni diplomatiche con la Romania a causa della presenza massiccia di truppe tedesche sul territorio romeno. Lo stesso giorno, Eliade lascia l'Inghilterra, trasferito a Lisbona.

1942. In agosto torna per dieci giorni a Bucarest, sempre in missione diplomatica. È sotto osservazione da parte della Gestapo e dei servizi segreti romeni. Si rammarica di non potere incontrare nessuno dei vecchi amici.

1945. Rifugiato a Parigi. Difficoltà « iniziatiche » dell'esilio.

1946-48. Tiene due serie di lezioni alla Ecole Pratique des Hautes Etudes.

1949. Con la pubblicazione del *Trattato di Storia delle Religioni* (presso Payot) incomincia la via del successo internazionale di Eliade.

1950, 9 gennaio: Sposa la compagna inseparabile del suo esilio e del suo lavoro.

1955: È invitato a tenere le « Haskell Lectures » all'Università di Chicago.

1956: Sostituisce J. Wach, dopo il decesso di quest'ultimo, alla cattedra di Storia delle Religioni della Divinity School, Università di Chicago. Resterà in seguito presso questa università, dove coprirà importanti funzioni e riceverà alti riconoscimenti.

1965 circa in poi: La fama internazionale di Eliade viene confermata da una lunga serie di distinzioni, dottorati honoris causa, ecc., che nessuno può facilmente contare (probabilmente nemmeno l'interessato ...). Uno dei primi è il DHC dell'Università di Yale, mentre gli ultimi sono il DHC dell'Università di Lancaster (conferitogli *in absentia* nell'agosto del 1975), il DHC della Sorbona (14 febb. 1976), la cattedra conferitagli dalla Reale Accademia del Belgio (20 febb. 1977), ecc.

I fatti appartengono tutti soltanto
al problema, non alla sua soluzione

(WITTGENSTEIN,
Tractatus logico-philosophicus 6.4321)

La storia delle religioni è una disciplina che, comunque la si consideri, costruisce i suoi contenuti a partire dai *fatti*. I fatti di cui si occupa la storia delle religioni sono *fatti religiosi*. (Essa si occupa in generale di tutti i fatti religiosi registrati e si può eventualmente occupare anche di fatti non esplicitamente qualificati come « religiosi », qualora essi presentino analogie con fatti così definiti).
Il significato del termine « religioso » non è facilmente descrivibile. Tuttavia, per ovvie ragioni, ci è impossibile soffermarci su questo argomento in questa sede. Una definizione di religione ci sembra altamente improbabile; tutte le definizioni esistenti sono insufficienti. Ma cercare il migliore concetto significherebbe non andare mai oltre il punto iniziale di una ricerca, cioè quello che indica di che cosa precisamente la ricerca si occupa. In pratica, le cose sono ben più semplici, perché ognuno eredita il materiale raccolto ed elaborato da migliaia di autorevoli studiosi. (Il migliore procedimento in questo caso consisterebbe nell'elencare, prima di ogni altra cosa, una serie di definizioni erronee, allo scopo di dichiararle tali. Un altro procedimento sarebbe aderire alle definizioni proposte dai propri professori di una volta, poi adoperarsi sottilmente a scardinarle). Il nodo gordiano, a meno che non si voglia perdere ste-

rilmente una vita intera per scioglierlo, va presto tagliato.
La storia delle religioni non è quasi mai concepita allo stesso modo da due studiosi diversi, eppure rimane fondamentalmente una cosa sola: una disciplina che ha o avrebbe il compito di costruire alcuni contenuti a partire dai fatti religiosi. Venendo a contatto con tali fatti, essa si pone domande storiche (per spiegarli e ordinarli secondo criteri genetici e cronologici) e altre domande che non si possono chiamare storiche: che cosa *è* la religione? (qual è la sua essenza?) qual è l'*origine* della religione? e simili. Nessuna di queste domande ha finora ricevuto risposte soddisfacenti. Non è tuttavia per questo che bisogna smettere di porle e di cercare risposte (ma tale azione è solitamente sconsigliata).
Nella sua breve ma ricca esistenza, la storia delle religioni ha beneficiato dell'ausilio di varie altre discipline che vengono a contatto coi fatti religiosi: la sociologia, la psicologia, l'antropologia sociale e culturale, l'etnografia e l'etnologia, ecc. Essa è stata tributaria a varie filosofie, posizioni culturali e religiose e a vari *metodi filosofici.* I metodi che più l'hanno sorretta e arricchita sono quello fenomenologico e quello strutturalista. Oggi si sente tuttavia la carenza di tutti questi contributi culturali *lato sensu* che hanno influito sulle indagini storico-religiose e si cercano vie nuove, senza trovarle.
Mircea Eliade è uno dei « mostri sacri » della storia delle religioni di oggi. Mostro, perché la sua erudizione supera quella della maggior parte degli studiosi del passato e del presente. Sacro, perché le sue opere hanno conosciuto una diffusione senza precedenti. Sembra che davanti a ogni via nuova si eriga un baluardo insormontabile: Mircea Eliade. Non tutti saranno d'accordo con me. Ritengo però molto istruttivo un articolo di B. Ray (1975) che sfiora questo problema con particolare riguardo agli Stati Uniti: « Si ammette

generalmente che la Storia delle religioni nella America del Nord non può continuare a vivere sempre sugli stessi vaghi e ambigui paradigmi forniti da Wach ed Eliade, come la dicotomia sacro/profano o la nozione che la storia delle religioni è una disciplina autonoma che tratta un fenomeno o una "realtà" *sui generis*. Ciò che costituisce correntemente i lavori più accurati è un misto di metodi — testuale, storico, sociologico e antropologico — aggiunti ai paradigmi Wach-Eliade. La fenomenologia della religione, in senso rigoroso, è stata praticamente abbandonata ... » (Ray, 82). Del medesimo disagio parlano studiosi europei: « Bisogna sviluppare *un nuovo metodo di comparazione* che sia distinto dalla fenomenologia » [1]. E quando si parla di fenomenologia, si intendono autori come Otto, Van der Leeuw, Bleeker, ma anche Eliade, che è debitore al metodo fenomenologico.

Appassionati detrattori (E. Leach, A. B. C. Wallace, J. A. Saliba) e non meno appassionati sostenitori (Altizer, Mac Linscott Ricketts, ecc.) dividono la scena anglo-sassone in due fazioni: una anti-eliadiana e una filo-eliadiana.

Inutile dire che i colpi della fazione contraria a Eliade non sempre rispettano il *fair-play* accademico. Di un apprezzamento più stabile (ma forse convenzionale) egli sembra godere in Francia e in Italia (cfr. l'*Appendice* di questo libro), ma anche qui si sente l'esigenza del nuovo. In Italia, mentre le categorie eliadiane continuano a essere adoperate da A. Brelich e alcuni suoi allievi, nonché da studiosi di tendenza storicistica come A. M. Di Nola (nonostante le critiche di questo ultimo, di impostazione demartiniana [2]), U. Bianchi confessa di essere diviso, nei riguardi di Eliade, da sentimenti opposti, e la formula da lui

---

[1] Cfr. Drijvers-Leertouwer, in Th. Van Baaren ed altri, *Religion ...*, 163.

[2] Derivante dall'etnologo Ernesto De Martino.

adoperata (*odi et amo*) ne è la prova. In Francia, i lavori di sintesi come il recente libro di M. Meslin *Per una scienza delle religioni* gli accordano un posto cospicuo, mentre lavori settoriali lo citano con una specie di paura, quasi appartenesse alla preistoria [3].

Appartiene Eliade al passato o al presente? Si vorrebbe forse relegarlo al passato, ma poiché non c'è ancora qualcosa di definito che possa sostituire le sue opere, egli appartiene pienamente al presente. Per la medesima ragione, *egli è decisamente scomodo, e perciò acutamente presente*, anche quando di lui non si parla.

In che cosa consiste propriamente l'operare di Eliade coi fatti religiosi? Egli cerca le strutture basilari della religione, e perciò ordina i fatti in categorie. Queste categorie, risultanti dalla descrizione fenomenologica, sarebbero aprioristiche. Esse continuano a funzionare inconsciamente al momento in cui l'uomo cessa di vivere nel loro orizzonte. Tale orizzonte, che costituisce l'« ontologia arcaica », viene riproposto in meditazione all'uomo che in esso non si riconosce più, con l'intento di aiutarlo a superare la crisi provocata dalle ideologie storicistiche. Questo « impegno umanitario » (*humanitarian concern*) di Eliade andrebbe discusso in profondità, ma in questa sede non ne abbiamo avuto la possibilità (cfr. *infra*, cap. 5) [4].

---

[3] Cfr. G. Galame-Griaule, introd. al vol. I di *Le thème de l'arbre dans les contes africains*, Paris 1969.

[4] L'ipotesi di Eliade è che dal punto di vista culturale l'evento più importante degli ultimi due secoli è stato l'avvento alla ribalta delle civiltà extra-occidentali. Una sintesi, dalla quale l'Occidente potrebbe risultare arricchito, è in via di attuazione. In altri termini, l'Occidente potrebbe assimilare la lezione antistoricistica di queste civiltà. Eliade non parla qui né da cristiano, come vuole (e non si sa perché) J. A. Saliba, né da anti-cristiano, come qualcuno più legato a una interpretazione non-ecumenica del cristianesimo potrebbe osservare. Egli sente semplicemente che l'incontro con l'Oriente rappresenta una grande speranza di « redenzione » per l'Occidente immerso nella disperazione dei vari storicismi post-hegeliani.

* * *

Questo libro è il primo che si proponga lo studio sistematico dell'intera creazione eliadiana, dal 1921 al 1976. Benché scritto da uno storico delle reli-

---

Non sapremmo sufficientemente giudicare la validità di questa speranza, la necessità e l'opportunità del « ringiovanimento » dell'Occidente, nonché l'entità e il contenuto della sua « crisi ». Un'osservazione tuttavia si impone: se davvero l'incontro con le civiltà dell'Oriente è stato un evento culturalmente importante, ormai di « incontro » si potrebbe difficilmente ancora parlare, per il semplice fatto che l'Oriente di un secolo fa o perfino di 50 anni fa non esiste più. Esso è stato radicalmente trasformato a contatto con il pragmatismo occidentale o dei sistemi totalitari orientali. A buona ragione si chiede D. Rei (1972: 561): « Forse che gli 'altri', esaltati come portatori di tradizioni autentiche, saprebbero rinunciare così risolutamente al deprecato 'materialismo' degli occidentali? ». I fatti dimostrano inequivocabilmente di no. Per cui, quand'anche (ipotesi comica e nient'altro) l'Occidente dovesse assimilare la lezione delle religioni e filosofie di altre civiltà, queste altre civiltà sarebbero diventate perfino più materialistiche dell'Occidente odierno, se in un certo senso e in parte non lo erano già prima.
Sul piano culturale, è sicuro invece che i vari storicismi hanno prodotto una reazione contraria, rappresentata dalla fenomenologia, dal neopositivismo, dallo strutturalismo, nonché da varie « mode culturali » che Eliade stesso ha brillantemente analizzato (cfr. Culianu, rec. *Occultism*). Sebbene queste tendenze abbiano conquistato l'arena universitaria in quasi tutti i paesi occidentali esse non hanno saputo né arginare né contrastare gli effetti *pratici* delle correnti storicistiche.
Non sappiamo se l'analisi eliadiana e le sue speranze siano ben poste. Ci sembra tuttavia che ormai neanche la definizione di « Occidente » sia poi così semplice e che, se effettivamente assistiamo a un lungo *Untergang des Abendlandes,* i contorni di ciò che si poteva chiamare *Abendland* sono talmente sfumati, che una cosa soltanto appare ancora ovvia ai sensi: la luce del tramonto.
Se invece si può ancora fare l'equazione Occidente uguale ideali illuministici, Rivoluzione francese, ecc. ciò è senz'altro vero in alcuni paesi, ma non è più vero, credo, negli USA o in paesi dell'Occidente europeo dove il Protestantismo ha fortemente arginato gli influssi della Rivoluzione francese. (Devo quest'ultima osservazione al mio amico Th. E.H. Huÿgen dell'università di Leiden).

gioni, esso ha l'ambizione di valutare le opere di Eliade soprattutto dal punto di vista dei vari influssi culturali in esse riflessi e degli echi da esse provocati. In questo senso, è utile ricordare che l'interpretazione di M. Eliade all'interno delle correnti della storia odierna delle religioni rischia di essere troppo stretta e perciò va accuratamente evitata. Il progetto di M. Eliade non si definisce in termini di storia delle religioni soltanto. A partire dall'ermeneutica del materiale storico-religioso, Eliade vuole offrire gli spunti per la costituzione di una « antropologia filosofica ». È inutile giudicare il suo sforzo secondo un altro metro, ed è altrettanto inutile valutarne i risultati alla luce di discipline settoriali, come recentemente è stato fatto da J. A. Saliba (1976). L'autore di questo libro è stato spesso esposto al rischio del medesimo errore, venuto parzialmente correggendosi nel tempo, perché egli è lontano dal trovare nell'opera di Eliade una *summa* definitiva, astratta da ogni contingenza e perciò intoccabile. Nonostante la consideri importante per il mondo moderno — e senz'altro più importante di qualsiasi altra opera di storia delle religioni, appunto perché trascende ampiamente i limiti culturali di questo tipo di opere —, egli è convinto anche della necessità di un approccio nuovo e *scientificamente* più esigente di quello eliadiano. In questo senso, l'autore si trova completamente d'accordo con gli studiosi che affermano: « Senza volere in nessun modo diminuire i meriti dei (nostri) predecessori e contemporanei, siamo d'avviso che la scienza sistematica delle religioni debba seguire strade diverse da quelle finora seguite » [5]. Naturalmente, non è compito nostro precisare in questa sede quali crediamo esse siano (cfr., tuttavia, *infra*, cap. 4.3). Basti osservare che la storia delle religioni non è riuscita ad adempiere le esigenze che si richiedono a una *scienza*

[5] H. J. DRIJVERS-L. LEERTOUWER, *op. cit.*, 159.

(perciò abbiamo tentato di eliminare il vocabolo « scientifico » riferito a questa disciplina, o l'abbiamo adoperato col significato pragmatico di: « accademico » o « accettato in sede universitaria »). Sembra doveroso recepire parte della critica di Saliba al metodo *deduttivo* di Eliade (Saliba, 105-6 e ss.). È ben nota l'affermazione di K. R. Popper secondo cui « è lungi dall'essere ovvio, da un punto di vista logico, che siamo giustificati a formulare per inferenza proposizioni universali dalle proposizioni singolari, quantunque numerose, perché una conclusione a cui si arriva in questo modo potrà sempre rivelarsi falsa: non importa il numero di cigni bianchi che si son potuti osservare, ciò non giustifica la conclusione che *tutti* i cigni siano bianchi »[6]. Tuttavia, bisogna anche osservare che l'operazione eseguita da Eliade in alcuni suoi libri (THR, SP, ecc.) cade soltanto in parte sotto ciò che si potrebbe chiamare *deduttivismo logico*, e più precisamente là dove imprudentemente parla di diffusione « universale » o « quasi universale » o simili di un motivo o simbolo religioso. Se invece il suo intento originario è quello di arrivare agli « archetipi » rivelati attraverso la descrizione fenomenologica, non è, evidentemente, compito suo essere esauriente né pretendere di dedurre dal numero la universalità di un fatto. È vero, tuttavia, che « è difficile desumere dalle sue opere una metodologia scientifica esplicita » (Saliba, 105). Lo studioso viene spesso confrontato con questa imbarazzante distanza fra i risultati della fenomenologia religiosa e l'esigenza di *scientificità*. Una volta però eliminata questa esigenza, quanta ricchezza ci troviamo davanti! Sarebbe inutile seguire la strada di Saliba, il cui tentativo è, del resto, soltanto schematico e scolastico (cfr. *infra*). Sarebbe altrettanto inutile lasciarsi abbagliare dal

---

[6] K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London 1972, 27.

tesoro contenuto nei libri eliadiani, come è successo all'occidentale Altizer nella sua scoperta di questo meraviglioso Eldorado esotico. Le conseguenze estreme di un simile atteggiamento si possono osservare in un lavoro di E. Velz, che discuteremo brevemente nelle pagine successive. Una volta fatte queste debite precisazioni, e prima di procedere alla descrizione della bibliografia essenziale su M. Eliade, ci sembra opportuno chiarire al lettore la ragione per cui abbiamo scelto di presentare il nostro in un contesto ideologico più vasto e non abbiamo preferito un più umile approccio, forse più adatto alla nostra formazione universitaria. Il presente libro è frutto di una lunga familiarità coi lavori eliadiani, accompagnata da una meditazione a volte estremamente critica. Prima di procedere a lavori autonomi sufficientemente solidi, abbiamo voluto in primo luogo chiarire a noi stessi quanto della prospettiva aperta da Eliade rimane valido e quanto è destinato a essere superato. Provare la falsità di una teoria è difficile quanto provarne la verità [7]. Questa relativa difficoltà ci ha condotti alla necessità di guardare soltanto a ciò che nei lavori eliadiani *non è verificabile*, non a quello che potrebbe dimostrarsi falso. D'altro canto, come ben osservava Cl. Lévi-Strauss, la ragione può fare di tutto: si può dimostrare facilmente la superiorità del filobus sul tram e poi viceversa. Questo non significa che il filobus o il tram siano effettivamente a turno superiori l'uno all'altro. Cioè, nel nostro caso, perché la falsificazione di una teoria sia scientificamente accettabile, ci vuole molto più di un sofisma o di un'abile argomentazione, di una diatriba o di una idiosincrasia. E molti dei numerosi tentativi di criticare Eliade cadono sotto queste specie. Abbiamo ritenuto valide alcune os-

---

[7] Cfr. J. J. A. Mooij, *Over de methodologie van het interpreteren van literaire werken*, in: »*Forum der Letteren*» 4 (1963), 151.

servazioni di U. Bianchi e, talvolta, di J. A. Saliba, senza peraltro condividere la posizione dell'ultimo. Così, per esempio, ci è sembrata *non verificabile* la teoria eliadiana degli « archetipi ». Come sarà osservato più tardi (cap. 4.3.), la teoria junghiana degli archetipi è semplicemente operazionale (una « ipotesi logica »), ma ha il vantaggio di essere verificabile. Quasi tutto il resto dell'opera eliadiana è, a nostro giudizio, difficilmente falsificabile (un dubbio sorge per quanto riguarda le sue speranze sul « ringiovanimento » dell'Occidente a contatto con le culture extra-occidentali, ma questo esula ormai dalle regole vere e proprie dell'indagine). I tentativi finora fatti, come quello di G. Dudley III, sono puerili.
Per la prospettiva culturale che essa suppone e per quella che essa apre, la creazione eliadiana ha profondamente inciso sul mondo intellettuale odierno. Studiarla per « chiudere definitivamente i conti » con essa, come è stato fatto, è soltanto indicazione di uno stato psicologico di impotenza. Il più grande elogio di Mircea Eliade l'hanno paradossalmente compiuto i suoi critici, mostrando che egli rimane, in definitiva, un baluardo insuperabile. Questa prospettiva semplicistica ci ha poco attirati nel presente lavoro. Semmai ci sarà dato di costruire qualcosa, ciò non potrà essere fatto senza la giusta comprensione e valutazione di Mircea Eliade.

* * *

M. Eliade è stato finora oggetto di due libri, di una raccolta di testi, di un volume in suo onore che sarà in breve seguito da un secondo (1969, 1978), di circa dieci o più tesi dottorali (di cui una, quella di D. Allen, sarà pubblicata presso E. J. Brill di Leiden) e di un'infinità di saggi e articoli.
Con *M. Eliade and the Dialectic of the Sacred* (1963), Th. J. J. Altizer non intendeva presentare un'indagine scientifica esauriente sull'antro-

pologia filosofica e la storia delle religioni eliadiane. Egli lanciava la *God-is-dead Theology* ispirandosi alle posizioni eliadiane, che interpretava in maniera libera e creativa per un verso, travisandone tuttavia il significato e incanalandolo verso fini ad esso estranei per altro verso. Alcuni suggerimenti del libro di Altizer rimangono tuttavia utili, nonostante le sue finalità aliene all'oggetto di studio e l'informazione molto incompleta. Sui pregi e difetti dell'interpretazione di Altizer si è pronunciato Eliade stesso, declinando ogni personale responsabilità per la distorsione del suo messaggio [8].

« Homo religiosus » in Mircea Eliade (1976) di J. A. Saliba porta il sottotitolo: *An Anthropological Evaluation* ed è appunto un approccio dal punto di vista dell'antropologia anglo-sassone. Nel-

---

[8] M. Eliade, *Notes for a Dialogue*, in: J. B. Cobb (Ed.), *The Theology of Altizer: Critique and Response,* The Westminster Press, Philadelphia 1970, 235-41. Articolo importantissimo per la comprensione di Eliade. Vengono respinte le interpretazioni « intenzionali » altizeriane e si afferma (p. 236) che l'A. non ha mai voluto elaborare una *personale* antropologia filosofica. Tuttavia quest'affermazione viene relativamente in contraddizione con altre previe affermazioni di Eliade, e con quanto esposto *infra,* cap. 3 e 4.1. Se non l'ha effettivamente elaborata, Eliade ha indicato tuttavia la direzione in cui *lo avrebbe fatto,* avvalendosi di alcuni risultati della psicologia analitica che ha modificato a volte in senso metafisico (come la teoria degli archetipi). È innegabile che l'allusione a una teoria e l'operare con elementi di questa teoria trascendono il puro ambito dell'ermeneutica, quantunque essa fosse « creativa », mirando invece alla costituzione di una nuova teoria o all'elaborazione più completa della teoria-base. Siamo dell'avviso che nemmeno l'interpretazione « intenzionale » di Altizer sia da scartare come fonte di informazione su Eliade, perché essa indica la maniera in cui un lettore moderno può applicare i principi dell'ermeneutica « creativa » eliadiana alle opere medesime di Eliade. Altizer sbaglia soltanto nell'attribuirgli queste intenzioni, che non sono altro che prolungamenti della propria lettura, ma non sbaglia affatto quando presenta questi prolungamenti stessi (sbaglierebbe di sicuro soltanto nel caso in cui volesse enunciare una teoria).

le sue parti prettamente antropologiche, il libro è corretto, benché inutilmente tedioso e scolastico. L'interpretazione di Eliade stesso copre, fortunatamente, soltanto 54 pagine su 210. È ingiusta, deformata e deformante. Alcune osservazioni però sono utili dal punto di vista epistemologico, altre sono stimolanti appunto perché palesemente tendenziose o dovute all'incomprensione.

La raccolta tematica di Beane e Doty (1976) è un *répertoire* estremamente agevole di passi eliadiani ordinati secondo un piano bene articolato. Fra i saggi e articoli pubblicati su Eliade, tre sembrano ancora degni d'attenzione, benché il primo, quello di G. Richard Welbon (1964), sia ormai superato. L'articolo in due parti di F. Ricardi (1969-70) è molto puntuale, ma di informazione insufficiente. La penetrante analisi di D. Rei (1972) è talvolta inesatta e alcuni suoi giudizi sono frettolosi. Abbiamo cercato di sopperire alla mancanza di dati sui primi lavori eliadiani e alla confusione creatasi intorno ad altri, in una serie di recensioni pubblicate su « Aevum » (1974-78) e su altre riviste italiane.

Il materiale inedito supera di gran lunga, come informazione e capacità interpretativa, quello già edito. Mi riferisco alla tesi di laurea di R. Scagno (1973), indispensabile per un inquadramento storico della formazione eliadiana, e alla dissertazione dottorale del canadese D. A. Doeing (1975), che rappresenta il più documentato lavoro sul periodo giovanile di Eliade, almeno fino all'apparizione del presente libro.

Altre due ricerche inedite formano una categoria a parte. Ambedue di mole impressionante, se per un certo verso si assomigliano, per un altro sono radicalmente opposte. Così, Ewald Velz (1974) vuole ambiziosamente arrivare a una personale filosofia della cultura, « prendendo come "modello" F. Nietzsche interpretato principalmente alla luce delle opere di M. Eliade », mentre l'impresa erudita di G. Dudley III (*s.a.*) non è

meno eccitante. Egli paragona il pensiero di Eliade, che conosce poco e valuta ancora di meno, con tutto quello che ha letto e schedato in sede teologica e perfino filosofica (la stessa mancanza di programma e discernimento è presente anche nell'opera di Saliba, ma non arriva a tanto).
Il lavoro di Dudley III ha carattere di *work in progress*, in quanto si può facilmente immaginare che nuovi autori verranno a sua conoscenza, ed egli sentirà l'imprescindibile imperativo di paragonarli col pensiero di Eliade. La sua più recente impresa a noi nota consiste, in effetti, in un paragone fra Eliade e ... Michel Foucault (cfr. Culianu-Cosi, 1976).
La *gaia scienza* di E. Velz non merita più riguardo, ma ha almeno alcune attenuanti nell'entusiasmo e nel fervore intellettuale che l'autore dimostra.
Questa la bibliografia essenziale sullo storico delle religioni M. Eliade. Benché nel presente libro quasi nessun accenno sarà fatto alla sua narrativa, indichiamo al lettore, che eventualmente ne fosse interessato, gli studi più completi su questo argomento. Essi appartengono a V. Ierunca (1969), S. Alexandrescu (1969) e I.P. Culianu (1978). L'ultimo saggio può costituire un utile complemento al nostro libro (contiene la bibliografia più aggiornata). Un ottimo inquadramento storico e interpretativo si trova nel recente studio di S. Alexandrescu che accompagna la traduzione olandese del romanzo *In via Mântuleasa* (1976).
All'infuori dei lavori indicati, abbiamo adoperato (o scartato) un'infinità di altri saggi, articoli e recensioni. Questo materiale verrà debitamente ricordato in nota, là dove sembri opportuno, con il chiaro intento di non affaticare troppo il lettore. Una bibliografia selettiva si trova alla fine del libro.

LA PIETRA FILOSOFALE (1921-1943)

capitolo primo

Sebbene non sia nostra intenzione seguire un ordine cronologico nella presentazione del pensiero di Eliade, un'eccezione tuttavia si impone per quanto riguarda il «periodo romeno» (1921-1943), interrotto per tre anni (1928-1931) dal « periodo indiano ». Possiamo considerare gli anni che vanno dalla pubblicazione del primo articolo di entomologia (1921) fino all'apparizione del libro sullo yoga (1936) come anni di formazione, mentre dopo il 1936 abbiamo a che fare con un Eliade maturo, un Eliade che negli scritti romeni, così poco noti, formula per la prima volta le idee che lo renderanno celebre dopo il 1945, attraverso le opere in lingua francese. È la prima volta che un'esposizione sistematica e — pur senza esagerazioni — abbastanza esauriente degli scritti giovanili di Eliade vede la luce. Fondamentali per il « periodo romeno » restano i lavori, purtroppo inediti, di Doeing e di Scagno, che non intendiamo tuttavia seguire in questo capitolo. Il nostro vantaggio, se così si può dire, è di avere una familiarità ormai decennale con questi scritti. Cosciente del valore della sua tesi, Doeing afferma che « non esiste nessuna ricerca all'infuori della (sua) che abbia studiato così esaurientemente gli scritti (eliadiani) prima del 1940. La ragione di tale man-

canza sta nel fatto che la maggior parte dei documenti prima del 1940 non si trovano in nessun posto, né in America né nell'Europa occidentale, fuorché nella biblioteca personale di Eliade e in (quella di Doeing) » (affermazione, per altro, inesatta; essi compaiono in almeno altre due biblioteche, a Parigi e a Roma). Effettivamente, gli scritti giovanili sono ormai rarissimi, e anche noi dobbiamo la possibilità di rinfrescare la memoria alla gentilezza di M. Eliade stesso e della signora Eliade.

Eliade è, certamente, integrato nella storia particolare del suo tempo e anche dello spazio geografico in cui nasce. Tuttavia, dimostra molto precocemente qualità eccezionali, atte a trasformarlo, almeno sul piano ideale, in personalità che non solo subisce la storia, ma la crea. L'analisi storica molto pertinente di R. Scagno (pp. 12-98) ci dà soltanto la cornice degli anni della formazione eliadiana, cornice in cui Eliade si inserisce fino a un certo punto, ma che per altro verso (almeno se dobbiamo credere alle sue affermazioni e a varie testimonianze), egli trascende. Non abbiamo a che fare, come in tanti altri casi, con nessun sentimento o atteggiamento di estraniamento dal mondo, almeno nel senso romantico o esistenzialistico del termine. Un piano di « superamento » delle limitazioni imposte all'uomo dalla sua condizione c'è, però viene incanalato piuttosto verso uno sfrenato attivismo sul modello di Papini. Non mancano innumerevoli atteggiamenti da *enfant terrible*, che si addicono però a quell'età. Non mancano neppure profonde crisi, depressioni e turbamenti adolescenziali, dovuti al comprensibile complesso di chi, invece di seguire strade già battute, perde tempo e vista sulle pagine di libri assai strani, come per esempio il trattato plutarcheo *De Pythiae oraculis* (*Amintiri*, 93). Dopo la lettura di tale trattato, interrotta dall'inevitabile tramonto del sole, su una panchina del parco centrale di Bucarest, il giovane si sveglia dalla sua

euforia cognitiva e incomincia a chiedersi a cosa può servire tutto questo.

> Era come se il mondo intero si fosse cambiato in cenere, e mi fossi trovato in un universo di ombre e cose vane, senza senso e senza speranza, un universo in cui tutto si rivelava inutile e vuoto. In quegli infiniti momenti di disperazione, cercavo di ritrovarmi e di trovare una risposta alla domanda: A che cosa serve? A che pro *De Pythiae oraculis?* (*ibid.*).

Di pari passo con la crescente sete di lettura va anche la diminuzione della vista. Presumibilmente a partire dal 1921 o '22, per riuscire a leggere di più, si abitua a dormire solo quattro ore per notte. Incomincia a pubblicare, nel 1921, i primi articoli di entomologia. I suoi interessi enciclopedici si concretano nelle « Memorie di un soldato di piombo » (*ibid.*, 71-75). Si « vendica » della solitudine e timidezza liceale scrivendo « Il romanzo dell'adolescente miope », dove riconosciamo sin dal titolo una delle caratteristiche del giovane autore. Per mascherare « debolezze » e incertezze, coltiva con successo l'autoironia (*ibid.*, 80-87). Gli atteggiamenti da *enfant terrible* sono anche essi di un tipo speciale:

> Mi ero abituato a dominare il mio disgusto, riuscendo a mangiare, a mano a mano, dentifricio, sapone, scarabei, mosche, bruchi. Quando vedevo che riuscivo a masticare e inghiottire un insetto o una larva senza più sentire la normale repulsione dello stomaco o della gola, passavo a esercizi ancora più audaci. Mi dicevo che una tale padronanza di sé apre la via verso la libertà assoluta. La lotta contro il sonno, come la lotta contro i comportamenti umani, significavano per me un tentativo di superare la condizione umana. A quel tempo non sapevo che questo era proprio il punto di partenza delle tecniche yoga (*ibid.,* 125).

Così come scopre sperimentalmente il principio delle tecniche yoga, scopre anche la « pietra filosofale ». E la scopre, beninteso, col lato immaginario della sua esistenza. « Come ho scoperto la pietra filosofale » è il titolo del primo racconto

giovanile [1]. Tale scoperta verrà più tardi ricordata con queste parole:

> Mi trovavo nel laboratorio e mi addormentavo a seguito di non so quale vicenda (ma il lettore, evidentemente, ne era tenuto all'oscuro). Appare uno strano personaggio, il quale mi parla della Pietra Filosofale, mi assicura che non si tratta di una leggenda, che la Pietra si può veramente ottenere se si conosce una certa formula. Mi racconta varie operazioni di alchimisti celebri alle quali ha assistito, e mi propone di rifarne insieme l'esperienza. Non ero convinto, ma ho accettato. Lo straniero mescola insieme varie sostanze in un crogiuolo, lo mette sul fuoco, poi lo cosparge di polvere e esclama: Guarda bene! Guarda! ... Infatti, le sostanze (...) si stavano trasformando in oro sotto il mio sguardo. Emozionato, faccio un gesto inconsulto e rovescio il crogiuolo, il quale cade rumorosamente sul pavimento, ecc. (*ibid.,* 64-5).

Appena sveglio, l'eroe del racconto scopre che l'oro dei sogni era soltanto pirite. Ma il ricordo di Eliade a 35 anni di distanza non è, evidentemente, esatto: il racconto pubblicato a 14 anni è leggermente diverso. La passione per la chimica, assieme a quella per Balzac, che più tardi stava quasi per concretarsi in una monografia sullo scrittore francese [2], era incominciata negli anni 1919-1920 (*ibid.*, 63), o, più probabilmente, negli anni 1920-21, visto lo scarto di un anno fra le indicazioni delle *Memorie* eliadiane e l'effettiva pubblicazione dei primi articoli di entomologia. La passione per l'alchimia, invece, è del 1925 [3], e possiamo addirittura dire che l'idea eliadiana ormai pienamente accettata delle origini della chimica « profana » nel venir meno del significato spirituale dell'alchimia è degli stessi anni, ma sarà sufficientemente

---

[1] *Cum am descoperit piatra filosofala,* in: *Ziarul stiintelor populare* (« Giornale delle scienze popolari ») 25 (1921), n. 21, 215.

[2] Si prepara a scriverlo nel 1947 (cfr. *Fragments,* 77 ss: 4-7 sett.).

[3] Primo articolo: *Alchimia,* in: *Vlastarul* (« Il virgulto ») 2 (1925), nn. 6-7, 12-6. Seguìto da art. su *Z. St. Pop.* 29 (1925), nn. 31 e 32, 493-5 e 516-8.

documentata solo in un libriccino stampato nel 1935 (AA). Sempre del 1925 sono i primi articoli di orientalistica [4], l'interesse per l'enciclopedismo di Hasdeu [5], l'inizio dell'irriverente polemica con lo storico Nicola Iorga [6]. Nel 1926 l'interesse per la storia delle religioni diventa più preciso [7]. Eliade era diventato studente universitario nell'ottobre del 1925, e seguiva i corsi di Nae Ionescu. Il professore di filosofia, legato al movimento tradizionalista, non tardò a riconoscere le qualità del giovane Eliade, e a fargli posto nella redazione del giornale *Cuvântul* (« La Parola »). Sulla singolare personalità di Nae Ionescu insiste abbastanza Scagno (pp. 89-98: *Nae Ionescu e la « giovane generazione »*), ma la sua documentazione è alquanto univoca, e questo non per mancanza di informazione dello studioso italiano, ma perché effettivamente l'unica impostazione equilibrata, fra quelle dei mitizzatori e quelle dei detrattori del professore romeno, è, finora, la sua. « Non voglio certo negare », scrive Scagno, « la pericolosità dell'insegnamento di Nae Ionescu con le sue teorizzazioni della "inquietudine", della "redenzione", dell'"evasione dal mondo", intendendo con questa l'evasione dalle regole, la sfida a ogni morale costituita, la "disponibilità" permanente per ogni tipo di "fatto", "azione", "avventura", "esperienza" [8]; l'immediata traduzione in attività politica degli insegnamenti del filosofo romeno trascinò infatti molti giovani in quella catena sanguinosa di

---

[4] In: *Orizontul* 5 (1925), nn. 42-4; 47-52; *Stiu-tot* (« So tutto ») 1 (1925), nn. 4; 6-8; 11.
[5] *Nationalismul creiator. Opera lui Hajdeu* (« Il nazionalismo creatore. L'opera di H. »), in: *Curentul Studentesc* 1 (1925), n. 5, 1 ecc.
[6] *Iorga*, in: *Vlastarul* 2 (1925), n. 3, 4-7.
[7] Cfr. gli articoli sui misteri, ecc., in: *Adeverul Literar si Artistic* (« La verità letteraria ed artistica »), 7 (1926), nn. 293; 295; 297; 300; 303; 307, ecc.
[8] Cfr. D. Micu, *Introducere* (Introduzione) a M. Eliade, *Maitreyi-Nunta in cer* (Maitreyi-Nozze celesti), Bucarest 1969, VIII, cit. da Scagno, 45.

violenza che ebbe negli avvenimenti dell'inverno 1940-41 il suo compimento tragico e orrendo [9]. Purtuttavia intendo sottolineare che il "vitalismo" di molti intellettuali romeni suscitò echi vastissimi anche perché collegato con una cultura tradizionale ancora ben viva, che una società rurale e arretrata non contribuiva certo a demolire. Poiché la cultura razionalista occidentale era vista nei suoi aspetti essenzialmente negativi, si comprendono i motivi della apertura a tutte le correnti filosofiche occidentali in vario modo ricollegantisi alla cosiddetta "filosofia della crisi", ma predominante fu la rivalorizzazione delle tradizioni popolari e il richiamo alla fede ortodossa » (pp. 45-46). È da scartare però ogni legame diretto di Eliade col movimento legionario di C. Codreanu, il quale viene così ridimensionato da Scagno: « Weber giunge a considerare il movimento codreanista, per i suoi aspetti escatologici e messianici, più vicino ai *cargo cults* che al fascismo e compie un parallelo con il movimento congolese di Simon Kimbangu, il messia dei Ba-Kongo, nel cui martirio i suoi seguaci vedevano l'analogia con la passione di Cristo [10] » (p. 49). Il giudizio è discutibile, in quanto le condizioni socio-economiche della Romania degli anni '20-'40 erano ben diverse da quelle del Congo durante la « rivolta » di Kimbangu. Ciò vale piuttosto soltanto come indicazione psicologica, e anche così *cum grano salis*, come affermazione di una medesima matrice « abissale » dei due movimenti. La Romania di quel tempo era una monarchia parlamentare come tanti altri stati occidentali dai quali la diversificava forse solo l'arretratezza delle masse rurali. Non conobbe una dittatura fascista come l'Italia, ma la

---

[9] E. WEBER, *Romania*, in: H. ROGGER-E.WEBER (Eds), *The European Right. A Historical Profile*, Berkeley-Los Angeles 1965, 562-6; H. SETON WATSON, *Eastern Europe between the Wars 1918-1941*, New York 1967^3, 214, cit. da Scagno, 45.

[10] WEBER, *Romania*, 524, cit. da Scagno, 49.

frangia estremista ebbe tuttavia uno sproporzionato peso elettorale. Il paragone di Weber è estremamente generico: come dire, per esempio, che il fascismo italiano ricalcava il modello imperiale di Dario il Grande ... Gli elementi messianici sono presenti nel movimento legionario, ma sono presenti in quasi tutti i movimenti del genere, se qualcuno si prende la briga di andare a cercarli: « Di fronte a una società ostile, oppressiva, disintegrata o disintegrante si erge Codreanu, l'inviato dell'Arcangelo, portatore della spada di luce contro le forze delle tenebre e del male [11], guida nella rigenerazione e nella liberazione del suo popolo, sentita come frutto di una vittoria conquistata a prezzo di dolore, sofferenza e sacrifici collettivi » (Scagno, 52). Ma le conclusioni di Scagno sono abbastanza frettolose quando scrive che « l'"antistoricismo" eliadiano, alla cui genesi contribuirà la consuetudine con i circoli tradizionalisti bucarestini (?), l'influenza di Nae Ionescu e gli incontri culturali con la "scapigliatura fiorentina" e con le religioni indiane, trova nell'"antistoricismo" vissuto dei contadini della sua terra e nell'incarnazione di esso nell'alleanza studenti-contadini degli anni '20, le sue radici ultime e più profonde » (p. 56). Il tentativo di spiegazione delle « matrici ultime » di Eliade è molto meritorio, ma purtroppo disconosce vari fattori sociali e culturali del tempo. Molto più probabile ci sembra cercare le radici del cosiddetto « antistoricismo » eliadiano nei tentativi personalistici della prima giovinezza. Resta poi da vedere se tali tentativi riflettono una psicologia contadina, cosa che a noi non sembra. Anzi, semmai lo sforzo, pure ingenuo, di trascendere le limitazioni della condizione umana, è proprio il contrario del « legame con la terra » del contadino. Da una parte Eliade e, dall'altra, Nae Ionescu, forse Codreanu col suo

---

[11] Cfr. C. Z. Codreanu, *La Guardia di Ferro (Per i Legionari)*, Roma-Torino 1938, 239-40, cit. da Scagno, 52.

messianismo rivolto ai ceti rurali, e vari rappresentanti dell'*intelligentsia* romena del tempo, si incontrano nello stesso *Zeitgeist*, ma non combaciano completamente. E, in seguito, si separano: nel '45 Eliade è a Parigi, mentre Nae Ionescu e, insieme a lui molti altri, giacciono sotto la polvere del cimitero Bellu di Bucarest. Sulla lapide verdastra del professore di filosofia non c'è scritto altro che il suo nome: ultima testimonianza, se si vuole, di « antistoricismo ».

1. I primi interessi (1925-1928)

Abbiamo già visto come si delineano, a partire dal 1925, i primi interessi orientalistici e storico-religiosi di Eliade. Non è inutile insistere un momento sugli argomenti che più attirano il giovane studioso in questo periodo. Resteremo sorpresi dal grande numero di tematiche che gli sono già familiari.

Nel 1925, Eliade festeggia il suo centesimo articolo pubblicato, ma da un conto sommario risulta che le *Memorie*, p. 108, operano anche qui uno scarto indietro di un anno e che l'anniversario del centesimo articolo cade nel 1926. È vero che il nostro ha scritto anche sotto pseudonimo, ma forse non prima del '26. I primi articoli — a partire da « Il nemico del baco di seta » e « La mosca azzurra dei cadaveri » del '21 — sono quasi esclusivamente di entomologia. Ma scrive anche sulla filosofia del romeno V. Conta, sulla vita di J. J. Rousseau, su Ibsen, Diderot, Hasdeu, Papini, Anatole France, Ossendowski (i cui libri in francese, *Hommes, bêtes et Dieux* e *L'Homme et le mystère en Asie*, contribuiscono probabilmente all'interesse romantico per l'Asia centrale e nord-orientale), ecc. Nel 1925 ha letto l'epopea di Gilgamesh e alcuni commenti eruditi. Ben sei articoli sono consacrati a questo argomento. Pro-

segue le sue ricerche sul poema della creazione *Enuma Elish*, lo attira il tema del diluvio, in seguito passa all'Egitto e, verso la fine dell'anno, lo vediamo occuparsi dell'alchimia e delle origini della chimica. Del '26 sono gli articoli citati sui misteri, su Orfeo e « l'iniziazione orfica », sulla magia e la metapsicologia. Una serie di articoli presentano alcuni testi sul diluvio (*Enuma Elish*, *Genesi*, *Satapatha brâhmana*, *Haripurâna*, *Mahâbhârata*, *Bhagavatapurâna*, testi greci, il tema in ambiente etnologico — Asia, Australia, Melanesia, America, ecc.). Sempre nel '26 incomincia l'interesse per il taoismo. Nel '27 ha inizio l'« Itinerario spirituale » sul giornale *Cuvântul*, quindi la saggistica, sulla quale ci soffermeremo con più particolari. Nel solo 1927 pubblica ben cento articoli sulle più svariate tematiche. Nel 1928, fino alla partenza per l'India, la produzione diminuisce a 69 articoli. È di quest'anno l'incontro con Kierkegaard, perché un amore infelice gli richiama in mente la vicenda di questi e di Regine Olsen. Medita probabilmente sulla storia di Agnese e del Tritone seduttore e scopre che

> il Tritone sta sopra una vetta dialettica. S'egli si salva dal demoniaco col pentimento, sono allora possibili due strade: può rimanere riservato, mantenersi nella segretezza senza far affidamento sulla sua furberia. Come il Singolo non si trova pertanto in un rapporto assoluto col demoniaco, ma trova riposo nel controparadosso che la divinità salverà Agnese (il Medioevo avrebbe dato questa piega al movimento, poiché secondo il suo concetto il luogo adatto al Tritone è il chiostro). Oppure si può salvare grazie ad Agnese, ecc., ecc. [12].

---

[12] *Timore e Tremore*, in S. Kierkegaard, *Opere* a cura di C. Fabro, Firenze 1972, 87-8. Dell'influsso di Kierkegaard parla Culianu (1978: § 4) (cfr. n. 16, *infra*). Sebbene non vada trascurato, la nostra impressione è che tale influsso non ha mai avuto un peso determinante nella genesi del pensiero eliadiano. Ne parla una volta sola nei *Fragments*, mentre, per quanto riguarda le opere giovanili, è più probabile che Eliade abbia colto da Kierke-

Come Kierkegaard, Eliade sceglie la prima soluzione, o forse si immagina di sceglierla, sul ponte della nave che lo porta in India.

2. India (1928-1931)

Fino al 1928, biografia e bibliografia di Eliade sono quasi tutt'uno. Siamo stati perciò costretti ad adoperare, qua e là, particolari biografici. Nel periodo indiano, la biografia prende il sopravvento sulla bibliografia. Dedito a studi aridi e lontano dai mezzi romeni di comunicazione di massa, Eliade si trova isolato in un mondo ancora da scoprire.
Tuttavia, i documenti del periodo indiano sono abbondanti. Il più importante è il diario pubblicato nel 1935 col titolo *Santier* (« Cantiere », titolo reso meglio dall'inglese « work in progress »). Seguono, in ordine di importanza, i volumi *India* (1934) e *Intr'o mânastire din Himalaya* (1932), raccolte di articoli, in parte autobiografici, apparsi sulla stampa del tempo. Il romanzo *Maitreyî* (1933), con il quale Eliade ottiene la celebrità a 26 anni, è anch'esso autobiografico. Il fascino dell'India « magica » appare di nuovo nei racconti *Il segreto del dr. Honigberger* e *Notti a Serampore* (1940), ma questi sono più interessanti per

---

gaard, per un verso, quel tanto di comune romanticismo insito in una comune — ma, per E., non durevole — situazione esistenziale; e, per altro verso, ha colto l'« aspirazione al frammentario » di cui si tratterà in seguito. In altre parole, E. segue Kierkegaard nello « stadio estetico », ma non lo segue più negli altri « stadi sul cammino della vita ». Del resto, se diventa un *homo religiosus*, o si vuole tale ancora in giovane età, E. lo fa appunto scagliandosi contro la disperazione autodistruttiva della sua generazione. Per lui, la *carità* richiede, impone l'*agape*, anche se solo nella forma della « gioia di vivere » e della bontà verso il prossimo. L'eredità ortodossa di E. è senz'altro molto più forte dei vaghi influssi dell'esistenzialismo, che avrebbe rifiutato in seguito, sebbene non in blocco.

un'analisi dell'universo immaginario di Eliade. Infine, la parte seconda (inedita) delle *Memorie* di Eliade, che parla, appunto, del periodo indiano, ci è stata accessibile attraverso lo studio di Doeing. In breve, dopo varie vicende, Mircea Eliade arriva a Calcutta, dove alloggia nella pensione Perris e segue le lezioni sullo yoga di S. N. Dasgupta. Impara il sanscrito da un *pandit* il quale, nel tempo libero, scrive versi d'amore per una delle giovani inglesi che abitano nello stesso posto. Ha contatti sporadici con gli indipendentisti non-violenti, ma partecipa anche alle scorrerie irresponsabili di un conoscente tedesco nei quartieri indigeni. Racconta le sue vicende a Dasgupta, il quale, da buon brahmano, non ha altro da dire se non che ... « Tali cose non la riguardano minimamente ». Compie gite abbastanza pericolose sulle montagne e corre il pericolo di essere aggredito da un'immensa colonia di sanguisughe in movimento. Le guide ne approfittano per rubargli i bagagli. È testimone di rivolte represse nel sangue, parteggia vagamente per gli indipendentisti. Ospitato presso Dasgupta, il cui atteggiamento paternalistico lo indispone abbastanza spesso, finisce col trovarsi coinvolto in una storia di impossibile amore con una brahminî, una ragazza cioè appartenente alla casta per la quale il matrimonio con uno straniero è inconcepibile. Si dà il caso che la ragazza è proprio figlia di Dasgupta, e di conseguenza il giovane studioso deve lasciare la casa del suo *guru* in condizioni psichiche abbastanza penose. Si ritira nei monasteri himalayani e diventa discepolo di Shivânanda nello *âshram* di quest'ultimo, a Rishikesh. La *mâyâ*, l'illusione cosmica che lo aveva provvidenzialmente allontanato dalla casa di Dasgupta, interviene ancora una volta, sotto le spoglie di una giovane europea di passaggio, per strapparlo all'India. Ritorna in Romania sotto la minaccia poco romantica del servizio militare.

In questo periodo traboccante di vita e di senti-

menti, Eliade consacra allo studio i suoi sforzi migliori. Il libro sullo yoga è ormai pronto, gli serve da tesi per prendere, nel 1932, il dottorato di ricerca in filosofia. Inutile dire che il presidente della commissione, il professore P. P. Negulescu, le cui informazioni scientifiche erano tratte molto probabilmente da una collana intitolata « La scienza per tutti », esprime numerosissime riserve sull'argomento e la trattazione della tesi. L'unico a incoraggiarlo effettivamente rimane Nae Ionescu, il quale gli cede anche la supplenza del corso presso la Facoltà di Lettere di Bucarest. Con l'attività pubblicistica e il fresco successo letterario, Eliade riesce a prendere in affitto un appartamento.

3. La saggistica (1934-1939)

Non è difficile enucleare i temi principali della saggistica eliadiana; essi ritornano, qua e là, come un *leit-motiv*, anche nella creazione dello storico delle religioni, senza però la medesima scioltezza logica e linguistica con la quale essi vengono esposti in volumi come *Soliloqui*, *Fragmentarium* oppure *Oceanografie*. Liberato dal peso dell'erudizione, Eliade discorre, col suo inconfondibile *pathos* — che ricorda parzialmente Nae Ionescu, ma presenta nondimeno una forte impronta personale — di autenticità, esperienza, conoscenza, cosmizzazione dell'uomo, amore e morte, libertà. L'autenticità, per Eliade, è un prolungamento della coscienza magica:

> La magia crede che l'uomo può *essere* e *fare* qualunque cosa; l'« autenticità » si accontenta di meno: non puoi essere, non puoi fare *qualunque cosa* (...). Ma puoi essere *te stesso* (...), e puoi *fare* un certo numero di cose attraverso la tua volontà psichica ... (*Fragmentarium,* 150).

L'autenticità è una

tecnica del reale, una reazione contro gli schemi astratti (romantici o positivisti), contro gli automatismi psicologici (*ib.*, 152).

L'autenticità dovrebbe sostituire la ricerca a ogni costo della differenziazione intraspecifica; essere autentici vuol dire anche essere originali, senza però cadere nella sterile invenzione:

> Invece dell'originalità, io propongo l'autenticità. Che è, poi, la medesima cosa, ma senza il cerimoniale, le tecniche e la fonetica inerente a ogni « originalità ». Vivere personalmente, conoscere attraverso se stessi, esprimere se stessi (*Oceanografie,* 176-77).

Sotto l'influsso del saggio su Don Quijote di Unamuno, Eliade fa l'elogio del ridicolo in cui, con ogni probabilità, l'autenticità deve sfociare. Il ridicolo significa

> vivere la propria vita, nuda, immediata, rifiutando superstizioni, convenzioni e dogmi (*ib.*, 26). Evitare il ridicolo significa evitare l'unica possibilità di immortalità (*ib.*, 24).

Corrispondente del ridicolo nella storia della cultura, è l'entusiasmo creatore di valori.

> Ho confessato una volta di avere imparato moltissimo dalla gente ridicola. Devo aggiungere che ho imparato altrettanto dalla gente entusiasta (*ib.*, 75). È incontestabile che tutto ciò che nella storia della cultura è degno di attenzione è stato creato per e con entusiasmo. Benché... l'entusiamo possa in fondo nascondere ogni vacuità e ogni approssimazione (*ib.*, 74)

(e qui pensa probabilmente a Papini stesso, dal quale aveva ormai preso le distanze).
La libertà, che assume molte sembianze, è principalmente autonomia.

> La sola libertà possibile io la concepisco attraverso l'esperienza, perché non posso liberarmi di certe cose senza prima viverle, non posso chiarire certe ossessioni senza guardarle in faccia, e non posso conoscere il vero amore se non superandolo (*ib.* 70).

Non bisogna disprezzare neanche le modalità più

umili della libertà. Una di queste è addirittura la perdita di tempo:

> Raramente puoi vivere in maniera più sorprendente, più fertile, che nei momenti in cui perdi il tempo. In effetti, soltanto in tal caso puoi *sentire* veramente; negli altri casi ascolti solo per fare una replica o per completare un'informazione (*ib.*, 53). Questa felice perdita di tempo è una completa apertura, un completo svuotamento (*ib.*, 55).

Una più nobile sfaccettatura della libertà è la rinuncia:

> Ho sempre trovato strano il giudizio di chi considera la rinuncia come un atteggiamento negativo di fronte alla vita. Anzi, niente di positivo, di efficace o di grande si può ottenere senza rinunciare a certi limiti, senza superare i termini dell'esperienza, senza tentare di uscire dalla « storia » (cioè dal divenire formale della vita, la quale nel medesimo tempo è creatrice di forme — la storia, appunto — eppure le trascende) (*ib.*, 69).

Qui, come in altri casi, il concetto di *storia* sta per ciò che il primo Heidegger intendeva col termine *Zeitlichkeit*, temporalità, modalità dell'esistenza inautentica che si esprime nell'assenso incondizionato, nella chiacchiera, nella verbosità. Non c'è una precisa rispondenza fra l'autenticità proclamata da Eliade e l'*Eigentlichkeit* del filosofo tedesco, ma c'è, tuttavia, una parentela prossima. L'autenticità eliadiana è in cerca di un « miracolo » che renda, a un certo momento, illimitata la nostra esperienza limitata, la nostra illusione di conoscere qualcosa. In generale, le uniche esperienze umane che evochino un tale stato paradossale sono l'amore e la morte. Nella vita non c'è nessuna distinzione fra « miracolo » e « fatto ordinario »; teorizzazione importante di Eliade, che, da una parte sta alla base del concetto di « ierofania » negli scritti scientifici e, dall'altra, sta alla base della tematica della « irriconoscibilità del miracolo » illustrata in numerose opere letterarie.

> Il miracolo si distingue da un fatto ordinario unica-

mente in questo (...) che *non può esserne distinto.* (...) L'irriconoscibile è la forma perfetta della rivelazione divina; perché la divinità non si *manifesta* più, non si realizza più per contrasto, ma agisce direttamente nell'umanità, in contatto con essa, attraverso il servire tutti.

Il passo in lingua romena presenta straordinarie difficoltà di traduzione, in quanto riecheggia probabilmente di varie formule dell'ortodossismo interbellico. A ogni modo, si potrebbe delineare già la teoria del paradosso del cristianesimo, in quanto religione della storia, paradosso esteso all'intera situazione dell'uomo moderno, definibile come prodotto culturale del cristianesimo.

> Dio non si lascia più conoscere soltanto per la via dell'esperienza mistica — una via grave, oscura, piena di tentazioni, di ostacoli — ma si lascia « conoscere » soprattutto attraverso l'irriconoscibilità (*ib.,* 98).

Si può notare, di passaggio, che l'idea dell'irriconoscibilità di Dio nel mondo non va intesa — come è stato fatto — nel senso hegeliano o nietzscheano della « morte di Dio ». Come non si può identificare nel Dio « morto a causa della sua pietà per gli uomini »[13] il « Dio irriconoscibile » di Eliade, non lo si può identificare neanche nel Dio che « si sacrifica, si offre alla distruzione » di Hegel, riscoperto recentemente da H. Küng. « Dio stesso è morte, la disperazione suprema della totale privazione di Dio »[14] è un'affermazione che

---

[13] *Così parlò Zaratustra,* in *Il meglio di Federico Nietzsche,* a cura di L. Scalero, Milano 1956², 344. Per un'analisi particolareggiata del pensiero di Nietzsche sulla « morte di Dio », si veda M. Heidegger, *Sentieri interrotti,* tr. it. P. Chiodi, Firenze 1968, 191 ss. L'idea viene enunciata per la prima volta nel 1882 (*La gaia scienza,* 125). Cfr. G. Penzo, *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre,* Roma 1976, 18.

[14] Aforisma jenese, cit. da H. Küng, *Incarnazione di Dio,* tr. it. Brescia 1972, 214. Cfr. M. G. Lombardo, *Il contributo di Hegel ad una importante mediazione storica,* negli *Atti del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia,* Roma 1974, vol. II, 22. Per la prima volta, il medesimo pen-

niente può spiegare del pensiero di Eliade. C'è un'immensa differenza fra ciò che non si conosce *perché non c'è* (più), e ciò che non si conosce perché non si può riconoscere, non si manifesta. Essere presente senza farsi conoscere è un tema che Eliade non prende in prestito da Nietzsche,

---

siero appare nel volume di HEGEL, *Glauben und Wissen* del 1802: « Il sentimento sopra il quale si basa la religione del nuovo tempo — il sentimento: Dio stesso è morto » (cfr. PENZO, *op. cit.*, 18). Nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, Hegel scrive: « Dio non c'è più, Dio è morto; non c'è pensiero più atroce di questo, che tutto ciò ch'è eterno e vero non esiste, che la negazione è presente anche in Dio; vi si congiunge il dolore più profondo, la certezza di essere irrimediabilmente perduti, l'abbandono di ogni valore » (cit. da KÜNG, *op. cit.*, 451; cfr. LOMBARDO, *art. cit.*, ibid.). Prima ancora di Hegel, l'idea appare nel romanticismo tedesco, per esempio nel *Discorso del Cristo morto dall'alto dell'universo sul fatto che non c'è nessun Dio* di JEAN PAUL (1795-96). « Non è difficile ritrovare proprio nel clima del romanticismo pensatori che sono a un tempo poeti, filosofi e teologi, i quali parlano con raggelato sgomento della perdita di Dio » (PENZO, *op. cit.*, 21). Osserva HEIDEGGER (*op. cit.*; cfr. PENZO, *op. cit.*, 183): « L'affermazione di Hegel (in *Glauben und Wissen*) non si riferisce alla stessa cosa di quella di Nietzsche. Sussiste però fra le due cose una connessione fondamentale, che si radica nell'essenza di ogni metafisica. Nella medesima sfera rientra — anche se per ragioni opposte — la frase di Pascal, desunta da Plutarco: *Le grand Pan est mort* (*Pensées,* 695) ». L'affermazione di Nietzsche « significa che il mondo ultrasensibile è senza forza reale, non dispensa vita alcuna. La metafisica, cioè — per Nietzsche — la filosofia occidentale intesa come platonismo, è alla fine. Nietzsche intende la sua filosofia come la controcorrente della metafisica, cioè, per lui, del platonismo » (Heidegger *cit., ibid.* 184). « Se Dio, come causa ultrasensibile e come fine di ogni realtà, è morto, se il mondo ultrasensibile delle idee ha perduto la sua forza normativa e soprattutto la sua forza di risveglio e di elevazione, non resta più nulla a cui l'uomo possa attenersi e secondo cui possa regolarsi. È per questo che nel passo (dell'aforisma 343 della *Gaia scienza*) è scritto: "Non andiamo forse errando in un nulla infinito?" La espressione "Dio è morto" è la costatazione che questo nulla dilaga. "Nulla" significa qui: assenza di un mondo ultrasensibile e vincolante. Il nichilismo, "il più inquietante degli ospiti", batte alla porta » (*id., ibid.,* 184).

come vuole Altizer, e neppure da Hegel (che Altizer non conosce; se c'è tuttavia una certa comunanza tematica, l'idea di Eliade è più vicina a Hegel che non a Nietzsche). Molto più probabilmente, Eliade si fa eco del paradosso buddhista della presenza-assenza, le cui fondamenta logiche sono poste negli scritti di Nâgârjuna. Il modello più suggestivo di tale paradosso è il « trasporto », nel mondo umano, della « Terra pura » ipersensibile del buddha Akshobhya, chiamata Abhirati. Vimalakîrti porta la Terra pura Abhirati davanti all'assemblea « che si tiene, intorno al Shakyamuni, nel mondo Saha ». « Benché questo mondo Abhirati fosse trasportato in questo mondo qui, niente vi fu tolto e niente vi fu aggiunto ... Tutto rimase come prima » (Culianu, 1978: § 2). « La irriconoscibilità del miracolo equivale a dire che esso si riveste delle apparenze più insignificanti. Come il *lapis* degli alchimisti, è l'oro che giace nel fango, è qualcosa di "vilis, exilis" che va cercato "in stercore", nella materia più amorfa » (*ib.*). L'esperienza della morte è, invece, un « miracolo » riconoscibile, l'unico di questo genere. Ciò che si sperimenta è incomunicabile, all'infuori del caso in cui l'esperienza della morte non si realizza paradossalmente durante la vita, come pretendono i tantrici:

> Potremmo conoscere la morte ancora in vita; non la morte come la conosciamo tutti (l'ossificazione spirituale, il fermarsi sul posto) bensì la morte nel suo significato primo, di irriversibile inaugurazione (*Oceanografie,* 93).

Il « miracolo » della morte consiste, nella prospettiva escatologica eliadiana,

> soprattutto nel radicale rovesciamento dei valori ... Per il semplice fatto della morte, una povera vecchia può arrivare più in alto di un Bergson, di un Einstein, di un Rodin (*ib.,* 93-94).

Il concetto nietzscheano di *Umwertung*, rovesciamento dei valori, ritorna qui alla sua genuina

matrice cristiana, reinterpretato molto probabilmente alla luce dell'ortodossismo romeno interbellico, erede forse di movimenti spirituali come lo *staretsismo* russo, che ebbe origine nel XVIII secolo in terra romena. Ma anche qui, le radici ultime del pensiero eliadiano non vanno cercate nei circoli bucarestini del tempo. I valori spirituali genuini dell'ortodossismo ossessionavano già, nel secolo scorso, un grande poeta come Eminescu (1850-1889), interprete poetico di vari trattati di ascetica del '700 e ottimo conoscitore della *Philokalia* (Culianu, *Note sur opsis* ecc., 93-95 e 98). Rosa del Conte ha dimostrato con grande competenza la portata dell'eredità ortodossa eminesciana [15]. Eliade è più vicino a Eminescu che non ai propri contemporanei. Non appartiene a nessuna corrente e a nessuna scuola, sfugge a ogni tentativo di classificazione, riesce a essere effettivamente « autentico » e, nel suo momento storico, anche originale.
Da Kierkegaard, come ha dimostrato anche Altizer (*Dialectic*, 73 e ss.) Eliade ha preso più della ovvia analogia fra amori infelici. Ha preso in primo luogo l'aspirazione al frammentario [16], alla notazione folgorante, allo scrivere soltanto « car-

---

[15] Cfr. R. Del Conte, *Mihai Eminescu o dell'Assoluto*, Modena 1961, *passim*. Eliade recensisce il libro con entusiasmo. Sulla forte eredità ortodossa di Eminescu, si veda soprattutto Culianu, *Note sur opsis* ecc., 93 ss. Tale eredità era, in realtà, platonica, mista anche di varie reminiscenze orientali. In un certo senso, Eliade compie il sogno d'erudizione che l'incostanza, l'irrequietezza e la malattia non avevano permesso di compiere a Eminescu. Doeing ha ragione nel situare Eliade in un paradigma « romantico », successore di Eminescu e Hasdeu, di cui riesce, forse, a compiere la fusione: fra poesia e filosofia da una parte, erudizione dall'altra.
[16] *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, p. 30 a (Fabro); cfr. Culianu (1978: § 4): « Diamo allora alla nostra tendenza la caratterizzazione di un tentativo nella aspirazione frammentaria ovvero nell'arte di scrivere *Carte postume* ». Il titolo di uno dei volumi di saggi eliadiani è appunto, *Fragmentarium*.

te postume »; in secondo luogo, l'ansia del presente, in cui è forse più vicino agli epigoni del Danese che non a lui stesso (Culianu, 1978: § 4). Autenticamente eliadiana, anche se di sapore orientale, è l'idea spesso ricorrente della *cosmizzazione* dell'uomo attraverso il simbolo:

> Il dovere primario dell'uomo segue il primo esempio di Dio: la sua cosmizzazione. È vero che soltanto Dio può creare; ma ogni uomo è capace di ordinare, di ritmare e di animare questa creazione. L'accrescimento e il compimento non sono possibili se non attraverso la cosmizzazione. Questa via non è altro che la scoperta del ritmo che può armonizzarci con ciò che è concreto e unico fuori di noi, così come la danza ci armonizza con la musica che sorge fuori di noi. È il significato che amplifica il valore della nostra esperienza, che può instaurare una gerarchia all'interno dell'anarchia della coscienza, senza sopprimere o reprimere, tuttavia, parti di quella coscienza. Sopprimere o reprimere, ignorare o rinunciare, questo non ha nessun significato. L'altra via è più allettante: integrare tutte queste esperienze caotiche, ordinarle organicamente, cosmizzarle (*Soliloqui,* 18). Fondamento di ogni religione è stata la *rigenerazione* dell'uomo, il suo armonizzarsi con l'ambiente cosmico o con il creatore — e questa esperienza della « seconda nascita » non poteva essere spiegata meglio che attraverso il sesso, così come la filosofia è illustrata dalla « *sete* di conoscenza » e l'evoluzione civile dalla « *fame* di libertà » (*Oceanografie,* 131).

Il senso della « cosmizzazione » è il ritrovamento della carità, indissolubilmente legata alla gioia di esistere:

> Il primo ed essenziale dovere umano è [questa volta, *N.d.A.*] la carità, cioè un'infaticabile giustificazione della gioia di esistere. Fare della tua vita e della tua conoscenza una permanente gioia — a dispetto di tutte le miserie, le tenebre, i peccati, le impotenze e le disperazioni — ecco un dovere veramente virile, un dovere dell'uomo e dell'umanità tua (*ib.,* 184). Credo che il bene si giustifica e si riconosce dalla gioia. Credo che la gioia è la vera struttura della nuova umanità che stiamo aspettando. Credo che il più grande peccato contro l'umanità è la tristezza disperata eretta a valore supremo della spiritualità (*ib.,* 186; cfr. anche 297, 299, ecc.).

Talvolta, l'affermazione dell'*agape* si mescola con lacrime difficilmente nascondibili. In fondo, « ciò che Eliade stava confessando può essere interpretato come l'ultimo paradosso dell'uomo. L'uomo ha il desiderio di trascendere se stesso, di diventare altro, di abolire la sua individualità, eppure rimane sempre se stesso. È condizionato dalla creazione ma è anche creatore, e in questo caso trascende la creazione stessa. Così come ogni esperienza religiosa sta oltre e al di sopra di qualsiasi atto umano, eppure appartiene a ogni atto umano. Questa potrebbe essere considerata come la prima indicazione della ierofania negli scritti di Eliade, ed è un concetto fondamentale nella sua storia delle religioni » (Doeing, 96).

4. Le opere scientifiche (1934-1939)

Letteratura, saggistica e opere scientifiche sono modalità diverse di espressione di cui Eliade si serve come veicoli del medesimo contenuto. (Culianu, 1978: § 1; Doeing, 131). Non potrebbe essere altrimenti, in quanto tutt'e tre scaturiscono da una medesima radice esistenziale. La produzione scientifica la traduce con ineccepibile obiettività; la saggistica ne presenta folgoranti illuminazioni, colte nella loro immediatezza e irripetibilità; la narrativa la proietta sul piano della finzione, dove essa guadagna il diritto di essere immortalata in un simbolo, in un modello, in una « figura » (Culianu, 1978, cap. 2: *La figure dans le tapis*).
Il lungo paragrafo che segue sarà probabilmente il più sorprendente del nostro libro, anche per il lettore avvertito. Esso si propone di mettere in luce il fatto che la maggior parte delle idee espresse, dopo il 1945, nei libri di Eliade apparsi per la prima volta in Francia, Germania o Stati Uniti, si ritrovano già nei volumi scientifici giovanili. È perciò che una descrizione particolareggiata dei

volumi *Alchimia Asiatica*, *Cosmologia e Alchimia babilonese*, *Il Mito della Reintegrazione*, *Commenti alla leggenda di Mastro Manole*, *L'isola di Euthanasius* e di vari altri saggi scientifici, ci è sembrata indispensabile. Il criterio cronologico è talvolta prevalso, nella nostra esposizione, su quello sistematico: ogni nuovo libro e saggio contribuiva attivamente alla genesi del pensiero eliadiano, e le tipologie che potremo ricavare dalle creazioni della maturità si mostravano allora incerte, imprecise. Esse non erano che un *genomenon*, si presentavano con la freschezza aurorale della scoperta, non con le solide impalcature dell'edificio scientifico ulteriormente costruito. Esula un po' da questa cornice la prima edizione del libro sullo yoga (1936), benché testimoni del medesimo interesse dell'autore per le tecniche soteriologiche. Scritto in lingua francese, esso apre a Eliade le porte del mondo scientifico internazionale. Abbiamo scelto di presentarlo in breve nel secondo capitolo di questo libro, fra le « tecniche di salvezza », in quanto più noto al lettore occidentale. Abbiamo invece diviso il discorso eliadiano sull'alchimia in due capitoli, cioè descrizione (nelle opere giovanili) e conclusione (nelle opere della maturità): aspetto storico e aspetto filosofico.

Il volumetto di 74 pagine pubblicato nel 1935 a Bucarest col titolo *Alchimia Asiatica* I: *Alchimia chineza si indiana* (Alchimia cinese e indiana), seguito poi, nel 1937, da *Cosmologie si alchimie babiloniana* (Cosmologia e alchimia babilonese), segna una data nell'interpretazione dell'alchimia. L'assoluta indipendenza da Jung, sulla quale Mircea Eliade ha richiamato varie volte l'attenzione, risulta provata dalle date delle prime pubblicazioni junghiane sull'alchimia, cioè i due saggi *Traumsymbole des Individuations-prozesses* e *Erlösungsvorstellungen in der Alchemie*, raccolti nel 1944 nel volume *Psychologie und Alchemie*. Nell'anno in cui Eliade scrive il suo primo libriccino

sull'alchimia (presumibilmente 1934), nessuno dei due studi junghiani era ancora apparso.
La tesi del libro è chiaramente esposta sin dalle prime pagine: *l'alchimia non è una pre-chimica, le tecniche alchimiche non sono prammatiche* (AA, 9). L'alchimia cinese ha carattere « "sacro" e rituale ». L'operazione alchimica, cioè la trasformazione del cinabro in oro, implica una serie di atti religiosi. L'oro ottenutone serve per prolungare la vita, una vita rinnovata e beatificata (*ib.*, 11). L'alchimista cinese non cerca l'oro per arricchirsi; l'oro rappresenta

> una qualità trascendentale che potrebbe promuovere la spiritualizzazione del corpo umano (*ib.*, 13).

L'alchimia cinese si integra in una compagine di tecniche, soprattutto taoiste, per ottenere l'immortalità. L'oro sintetico, alchimico, superiore all'oro naturale, contiene più *yang* ed è più puro dello *yin*, il principio tellurico presente in tutti gli elementi del mondo. Lo *yang*, principio celeste e solare, assicura agli oggetti virtù biologiche, sociali e spirituali. L'assimilazione delle sostanze *yang* attraverso emblemi, alimenti e riti, serve all'uomo per entrare in armonia col cosmo. Le sostanze *yang* sono numerose; le più note sono la tartaruga, il gallo e la gru (questi ultimi due sono i veicoli degli « immortali », *sien*). Fra i vegetali, sostanze yang sono la pianta *chih* (« erba dell'immortalità »), il pino e la pesca. Fra i minerali, l'oro e la giada contengono virtù *yang* che superano il piano puramente biologico. La giada è l'essenza dell'elemento *yang* nell'intera tradizione cinese (*ib.*, 13-20).
L'alchimia cinese è una tecnica spirituale, non scientifica. L'alchimista è più vicino al mistico che allo scienziato. Egli è alla ricerca dell'« elisir della vita », cioè dell'immortalità, mèta di tutte le tecniche soteriologiche (*ib.*, 22-23). L'operazione alchimica è preceduta dall'ascesi e dal rito: digiuno, sacrificio e purificazione. È necessario ritmare

la respirazione, tecnica comune al taoismo e allo yoga (*ib.*, 34-36). Dal secolo x in poi, l'alchimia cinese

> si identifica con la tecnica della meditazione, della purificazione mentale, dell'educazione psichica. Questa è un'idea autenticamente cinese, venuta a formarsi negli ambienti taoisti, perché l'alchimia era sempre stata considerata una tecnica spirituale, attraverso la quale l'anima si purifica e conquista l'immortalità (*ib.*, 39).

Questo processo di « soggettivazione » dell'alchimia, di riduzione delle operazioni fisiche ed esterne a operazioni psichiche e interne, arriva al vertice nel secolo XIII, con la moda dello zen (*ch'an*). Ko Ch'ang Kêng (Po Yü-chuan), esponente principale di questo metodo, riconosce che la sua alchimia è una forma di sincretismo mistico:

> Se qualcuno obiettasse che questo è proprio il metodo del buddhismo zen, noi risponderemmo che sotto il cielo non ci sono due Vie e che i Savi hanno sempre il medesimo cuore (*ib.*, 42).

A differenza dell'alchimia cinese esoterica, quella exoterica non sembra specifica alla tradizione locale. Essa è probabilmente importata dagli arabi in tempi più recenti (*ib.*, 42-43).
L'alchimia indiana, presente fra i metodi ascetico-religiosi di meditazione, è anch'essa una tecnica spirituale, non empirica (*ib.*, 45 ss.). La meta degli asceti alchimisti indiani è la ricerca della longevità e dell'immortalità. Il folklore attribuisce agli alchimisti le medesime qualità soprannaturali che vengono attribuite agli yogin.
Meta dell'alchimia indiana è la purificazione psichica e la trasformazione fisica dell'uomo. Ambedue le operazioni sono tantriche. Ci sono tantra alchimici nelle regioni dove l'Islam è penetrato meno, cioè nel Nepal e nell'India meridionale. I *siddha* tantrici (in lingua Tamul, *sittari*) sono alchimisti, sanno fabbricare l'oro e possiedono l'« elisir della vita ». Il più noto « mago » tantrico sul

quale si concentra la tradizione alchimica è Nâgârjuna. Egli ottiene il farmaco dell'immortalità e un « corpo di diamante », sa fabbricare l'oro, vola nell'aria, ecc. Questi *siddhi* (poteri speciali) sono specifici degli yogin. I tantrici non sono minimamente interessati, come l'alchimia alessandrina, alla chimica, bensì alla « mistica », alla trasmutazione psico-fisica, al

> valore cosmico o mitologico dei metalli, al ruolo soteriologico delle operazioni alchimiche (*ib.*, 58).

La chimica, in India, non nasce dall'alchimia:

> La chimica esiste sin dall'inizio, separata e parallela, accanto all'alchimia. Rappresentano due strutture mentali completamente differenti. Solo chi perde il senso dell'alchimia, la può considerare connessa alla chimica. L'alchimia ha una certa funzione spirituale: quella di ottenere l'immortalità o la liberazione (che sono una sola e medesima cosa) con ogni mezzo. La chimica è qualcosa di radicalmente diverso. È una tecnica per conoscere e impadronirsi del mondo della sostanza, del mondo fisicochimico (*ib.*, 68-9; cfr. 73-4).

Dalla lunga e amara introduzione di Eliade al secondo libro sull'alchimia (CAB, 5-13), veniamo a sapere che gli ambienti scientifici romeni non avevano per niente apprezzato il suo primo contributo fondamentale allo studio del problema. Cosciente del suo « metodo in qualche modo rivoluzionario » (*ib.*, 6; cfr. 12), nuovo e originale, Eliade anticipa già che « i risultati (di tale metodo) si prevedono incalcolabili » (*ib.*, 12).
Gli storici della scienza hanno cercato di mettere in risalto la « verità scientifica » dei testi assiro-babilonesi di metallurgia e ceramica; solo di rado essi hanno fatto menzione delle concezioni magico-religiose che stanno alla base delle tecniche empiriche. È un errore di « ottica storica » interessarsi solo a ciò che nelle culture extra-europee coincide con le nostre « verità scientifiche ». Mentre invece si può affermare che è addirittura l'*alterazione* dell'alchimia a condurre verso la scienza

empirica: all'inizio, si trattava di una tecnica soteriologica (*ib.*, 16-17).

> Cercheremo di dimostrare che la storia della vita mentale dell'umanità, lungi dal significare una continua evoluzione, è percorsa anche da un ritmo dell'alterazione (*degradare*) e della morte delle istituzioni fondamentali; e questa decomposizione lenta di certe sintesi mentali, che non hanno nulla da invidiare alle sintesi che avrebbero seguito, può essere ricostituita nei suoi strati più importanti (*ib.*, 18). Una storia della scienza europea scritta da un asiatico, in cui si tenesse conto solo di quegli scienziati che hanno avuto una seria vita ascetica e morale, non avrebbe nessun valore obiettivo (*ib.*, 20).

Così, non lo avrebbe nemmeno una storia delle « scienze » orientali in cui si tenesse conto solo dei criteri di evoluzione della scienza europea. Le finalità dell'alchimia e della chimica sono molto dissimili, in quanto anche il quadro teoretico, la concezione del mondo, di cui fanno parte, è completamente diverso.
Eliade si vede perciò obbligato a ricostituire questo « quadro teoretico » in cui si inseriscono le tecniche alchimistiche assiro-babilonesi, e questa ricostituzione rappresenta già il preludio della morfologia storico-religiosa esposta più tardi nel *Trattato di Storia delle religioni.* Nel libretto di 135 pagine del 1937 si ritrovano *in nuce* alcuni dei grandi temi della fenomenologia religiosa, cioè il concetto di archetipo celeste delle cose sensibili (pp. 20 ss.), dello spazio e del tempo sacri (pp. 26 ss.), del « centro » (pp. 31 ss.), dell'asse cosmico (pp. 40 ss.), delle corrispondenze cosmo-biologiche (pp. 44 ss.; il tema era già stato trattato in maniera molto più particolareggiata nel libro sullo yoga del 1936), del simbolo religioso (*passim*), dell'albero cosmico (pp. 53-4, ecc.), della ripetizione del sacrificio primordiale della divinità (pp. 76 ss.), della sessualità dei metalli e dei minerali (pp. 80 ss.), della « malattia iniziatica » seguita da una « morte » e « risurrezione » rituale (pp. 95 ss.), ecc. Alcuni di questi temi saranno in se-

guito ripresi e sviluppati in vari saggi, e nei libri del 1942 (MR) e del 1943 (CLMM).
La concezione fondamentale della cultura mesopotamica è

> l'*omologia totale fra Cielo e mondo*. Ciò significa non solo che tutto ciò che esiste sulla terra esiste in un certo modo anche nel Cielo, ma che a ogni cosa in terra corrisponde con precisione una cosa *identica* anche nel Cielo, secondo il modello di cui è stata realizzata. I paesi, i fiumi, le città, i templi (...), tutto ciò esiste *realmente* in certi livelli cosmici (CAB, 21). La geografia babilonese è stata, all'inizio, una « geografia mistica »; il mappamondo ... era soltanto un'immagine della carta dei mondi celesti (*ib.*, 22). L'omologia Cielo-Mondo è implicita in ogni costruzione babilonese. Il simbolismo talmente ricco dei templi (*ziqqurat*) non si può capire che a partire da una « teoria cosmica ». In effetti, lo ziqqurat era costruito come un mondo; i piani simboleggiavano le divisioni dell'universo: il mondo sotterraneo, la terra, il firmamento. Lo ziqqurat *è*, in effetti, il mondo, in quanto simboleggia la montagna cosmica (pp. 26-27). Il tempio partecipava dunque a un altro tipo di « spazio »: *lo spazio consacrato*, il solo che venisse considerato *reale* dalle culture arcaiche. Così come il tempo *reale* non era altro che l'« anno liturgico », cioè *il tempo consacrato*, formato da « feste » che si svolgevano all'interno o intorno al tempio (p. 28). « L'ombelico della terra », la montagna cosmica, è l'unica *zona sacra* in tutta la distesa che circonda l'uomo. È perciò che la Creazione è qui incominciata, il Caos è stato cacciato per la prima volta da qui. Le acque del diluvio (riattualizzazione del Caos, cioè dell'oceano primordiale, *apsû*) non sono riuscite a coprire la cima del monte, il centro statico da dove è partita la seconda creazione (p. 34).
> Se tutto ciò che esiste in terra esiste anche in Cielo (...), se la vita terrena riflette la struttura e la dinamica siderea, era fatale che il corpo umano medesimo venisse considerato come uno specchio cosmico (p. 48). È probabile che una tale corrispondenza fra macrocosmo e microcosmo non sia venuta a formarsi attraverso la proiezione mitica del corpo umano nella natura, cioè attraverso l'identificazione delle zone cosmiche con gli organi anatomici e le funzioni fisiologiche umane. Ciò che sappiamo delle teorie cosmologiche e fisiologiche indiane ci spinge a credere che il processo si sia svolto in senso inverso (*ib.*; cfr. 49).

L'omologia cielo-terra-uomo non si sarebbe potuta realizzare in mancanza di un linguaggio adeguato. Gli elementi di questo linguaggio sono *i simboli*.

> Ciò che rende caratteristico il simbolo e lo distingue rispetto alle altre forme della conoscenza, è (...) la coesistenza dei significati [al suo interno, *N.d.A.*]. La struttura sintetica del pensiero « primitivo » trova nel simbolo un eccellente strumento di espressione, che riunisce livelli differenti di realtà cosmica, senza « neutralizzarli ». La polivalenza del simbolo rende possibile la coesistenza dei significati e, nello stesso tempo, mantiene « il diverso », « l'eterogeneo » ... (pp. 29-30).

Attraverso il linguaggio dei simboli sono possibili le prime « sintesi mentali » dell'umanità, come

> la connessione magica fra Notte, Luna, Acqua, Donna, Fertilità, Morte e Immortalità, attraverso la quale si tenta una spiegazione dell'intera vita cosmica e una totalizzazione dei livelli dell'esistenza in una immagine unica (p. 53). Il significato primordiale, cosmico, di un simbolo o di un rito si perde, viene sostituito col significato magico, che all'inizio non aveva che un ruolo di secondaria importanza (pp. 57-8).

Ci vediamo autorizzati a offrire al lettore il pensiero giovanile di Eliade nella forma più genuina, cioè attraverso citazioni dirette, perché le sole lingue in cui tale pensiero sarebbe accessibile sono, finora, il romeno e il giapponese. Per ristabilire l'equilibrio, presenteremo invece in maniera molto più sintetica le opere ormai accessibili in quasi tutte le lingue del mondo, dall'italiano all'inglese e al finlandese.
Con questa breve parentesi, cerchiamo di isolare i concetti morfologici già esposti nelle pagine precedenti. Non è difficile osservare che il primo che si fa strada attraverso la descrizione del materiale mesopotamico è quello che nelle opere della maturità (MER, THR, ecc.) sarà brevemente definito col termine « archetipo »: modello acosmico e, talvolta, precosmico di ciò che esiste nel mondo attuale. Se dovessimo fare un dizionario

di termini eliadiani, questa non sarebbe che una delle tre accezioni del termine « archetipo », più precisamente quella fenomenologica. Il significato del vocabolo *archetipo* $_1$, come dovremmo notare in tal caso, vuole indicare semplicemente una categoria morfologica, e si ricava dalla descrizione di « fatti » storico-religiosi. Nel corso tenuto a Bucarest negli anni 1936-37 (CLMM, 5), al posto del termine *archetipo* $_1$ sta invece « prototipo »:

> Per l'uomo arcaico, una cosa o un atto non hanno significato che nella misura in cui partecipano a un prototipo, o nella misura in cui ripetono un atto primordiale (ad es., la Creazione) (CLMM, 9).

E invece il termine « archetipo », che ricorre con ossessionante frequenza, sta per quello più indicato di « prototipo » nel titolo al secondo capitolo (« L'archetipo dell'androgino ») della seconda parte del *Mito della Reintegrazione* (MR, 79 ss.). In effetti, il materiale gnostico ivi esposto giustificherebbe di più l'impiego del termine « prototipo ». Ira Progoff ha osservato che, negli scritti della maturità, Eliade adopera il concetto di « archetipo » con un significato differente da quello che gli dà Jung (Culianu, rec. Meslin, 208). Egli non osserva tuttavia che nel vocabolario eliadiano, « archetipo » ha un significato oscillante, e che una delle accezioni possibili, chiamiamola *archetipo* $_3$, è anche quella psicologistica junghiana. In questo caso, archetipo sta per: modello preformativo della coscienza, possibilità categoriale della coscienza [17]. Nel suo significato più specifico per

[17] « I sogni appaiono costituiti "di materiale collettivo, come nella mitologia e nel folklore di popoli differenti certi motivi si ripetono in forma quasi identica". Tali motivi, Jung li chiama *archetipi*, cioè "forme e immagini collettive che appaiono press'a poco su tutta la terra come costituenti dei miti, e allo stesso tempo come prodotti individuali autoctoni di origine inconscia". Sono, per così dire, delle "idee originarie preconsce" che "possono riprodursi spontaneamente, anche quando è esclusa ogni

Eliade (chiamiamolo *archetipo* 2), quello storico-religioso, il termine « archetipo » vuol dire semplicemente: categoria astorica preformale e preformativa, modello a cui qualcosa si riferisce o si conforma. In tal caso, la dicotomia più probabile è quella fra archetipo 2 e storia (temporalità; anche il termine « storia » ha, nelle opere eliadiane, almeno due significati distinti).

> Evidentemente, non si può fare la storia della donna se si paragona, sul medesimo piano, *Madame Bovary* con gli incantesimi ginecologici, ecc. Però, non è meno vero che, presi in sé, tutti questi documenti, per quanto eterogenei e cronologicamente diversi convergono tutti verso la medesima *teoria* e presentano tutti il medesimo archetipo [della donna, *N.d.A.*] (CLMM, 21). La memoria popolare difficilmente conserva i fatti individuali e le figure autentiche. Essa funziona con altre strutture: invece di eventi, *categorie,* invece di personaggi storici, *archetipi* (*ib.,* 24). La mentalità popolare ritiene l'individuale nella misura in cui questo viene integrato in una categoria impersonale; in altre parole, nella misura in cui esso perde la « autenticità » storica e diventa archetipo (*ib.,* 25). Un evento storico può provocare una certa creazione folclorica, ma la provoca in quanto tale evento storico è stato investito di una risonanza che lo innesca in una categoria archetipale, cioè nella misura in cui

possibilità di tradizione diretta". Jung si rifà qui a Adolf Bastian, Hubert e Mauss, Lévy-Bruhl, dando "una base empirica" alle loro teorie (le quali d'altronde sono abbastanza superate in campo etnologico; cfr. U. Bianchi, *Storia dell'etnologia,* Roma 1971, 2 ed., 75-6) »; (Culianu, *Freud-Jung-Wittgenstein,* in: *Ragguaglio librario* 43 (1976), n. 4, 128). Si osservi dunque che per Jung, gli « archetipi » hanno un lato oggettivo, in quanto desumibili dalle varie tradizioni religiose e folkloristiche, e un lato soggettivo, in quanto prodotti autoctoni e autonomi dell'inconscio sovrapersonale. Quando Eliade parla di *archetipi* in senso psicologistico, si riferisce quasi sempre alla loro forma oggettiva. Si potrebbe dire, in tal caso, che la differenza fra il significato di « archetipo » in Eliade e in Jung è trascurabile. Ira Progoff (in: *Eranos Jahrbuch* 35/1968) ha ragione nel distinguere nettamente i due significati (cfr. Culianu, *Mit si simbol în proza lui V. Voiculescu,* in *Ethos* 2 (1975), 262), però, a nostro avviso, non tiene conto sufficientemente del lato « oggettivo » messo in risalto da Jung stesso.

cessa di essere un evento irreversibile e diventa l'attualizzazione di un momento ripetibile all'infinito (*ib.*, 25-6).

È tuttavia più che probabile che la frequente ricorrenza del termine « archetipo » stia a testimoniare l'entusiasmo di Eliade per il recente libro di Jung e Kerényi *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Amsterdam-Leipzig 1941), che egli già conosce (CLMM, 51 ss.). Per riassumere, il termine « archetipo » nei testi eliadiani compare per la prima volta dall'incontro con un'opera di Jung e riveste un significato oscillante, che talvolta è addirittura quello junghiano, talvolta è adattato alle necessità della scienza delle religioni, e talvolta ha un'accezione meramente fenomenologica più vicina a quella platonica che ad altre. Ed è altrettanto probabile che l'idea della struttura « platonica » del pensiero arcaico (CLMM, 137) sia venuta a Eliade dall'accostamento di due significati differenti del termine *archetipo*: l'archetipo come categoria preformativa nell'inconscio collettivo, e l'archetipo come modello formativo precosmico e acosmico, cioè categoria, se non altro, ontologica (le idee platoniche sono *ta onta ontos* « ciò che è essenzialmente »). Non ci inganni però la possibilità di questa « genesi per accostamento »: essa è più che legittima e fondata, in quanto la descrizione fenomenologica dei materiali storico-religiosi rivela effettivamente una struttura « platonica » del pensiero arcaico. Per quanto riguarda l'influsso di Jung, siamo del parere che esso è stato in tanti casi determinante nella cristallizzazione del pensiero eliadiano, benché i due scienziati muovano in direzioni diverse. Tuttavia, in altri casi, come per esempio nello studio dell'alchimia, Eliade è un indiscusso e geniale precorritore di Jung. Si può dunque parlare di parallelismo e di influssi reciproci.
Per l'uomo arcaico, come per quello platonico, la *realtà* non sta nel mondo attuale, ma nel mondo degli « archetipi ».

Non c'è niente di reale all'infuori di ciò che ha fatto la divinità (...). Perciò, per vivere realmente, l'uomo non ha altro da fare che imitare, tutte le volte che le circostanze lo impongono, i gesti della divinità. Si noti che il tempo è quasi sempre sospeso, nel rituale, come d'altronde esso è investito di una realtà diversa nel mito. Il rituale ripete un atto iniziale, ma questa azione si svolge, di fatto, in « quel » tempo delle origini (CLMM, 14). L'ontologia e l'ontico sono l'unica « ossessione » dell'uomo arcaico. Perciò ..., tutto ciò che egli fa o pensa, è la copia di un prototipo divino o di un gesto cosmologico. Perciò, in tutto ciò che fa o pensa, egli persegue sempre lo stesso obiettivo: partecipare al *reale,* situarsi nel cuore della realtà. Perciò, le cose non hanno senso per lui che nella misura in cui cessano di essere « cose », oggetti isolati, irreali, effimeri, e diventano emblemi o veicoli dei principi metafisici. Una tale struttura mentale non può interessarsi che all'« impersonale », all'« archetipo », alla categoria (*ib.,* 26-7).

Il progetto di Eliade è dunque quello di indagare l'« universo mentale » arcaico, che funziona secondo categorie sufficienti e rilevabili attraverso la descrizione fenomenologica.

Ogni prodotto folclorico — leggenda, incantesimo, proverbio, ecc. — porta in sé l'universo mentale che lo ha generato, nello stesso modo in cui un coccio di specchio riflette lo stesso mondo che l'intero (specchio) dal quale è stato distaccato. Non si tratta, qui, di « interpretare » una leggenda o un'usanza secondo certe teorie preconcette, di darvi, come si dice, una « interpretazione personale ». Una tale interpretazione personale può essere creatrice solo in un'opera [*sc.* d'arte, letteraria, ecc. *N.d.A.*] ... Noi studiamo ... il *mondo* che (il documento) (...) ci rivela, e l'unico nostro obiettivo è di spiegare e commentare questo mondo in se stesso, senza porci, per il momento, il problema della sua validità e delle cause storiche, psicologiche, religiose che lo hanno generato (*ib.,* 17-8). L'importante per noi è di costatare che la mentalità folklorica crea sempre in conformità con certe leggi, e che queste leggi sono « archetipiche ». Che vi sia o no presente un certo principio metafisico, questo ci è indifferente, in quanto qualsiasi creazione folklorica si realizza esclusivamente in strutture in cui tali principi metafisici sono impliciti (*ib.,* 23). L'intera vita umana è, in realtà, la continua ripresa di alcuni gesti primordiali — riducibili a pochi archetipi — ma ognu-

no di essi è in un certo senso una teofania. In India, per esempio, l'immensa molteplicità degli atti umani si riduce a una teofania solare o di Agni, il dio-principio del fuoco. I più insignificanti gesti umani, come le più responsabili azioni rituali, si conformano al medesimo modello cosmico: il passaggio del principio dalla fase non-manifesta a quella manifesta, la teofania (*ib.*, 72).

I concetti di spazio e tempo sacro si definiscono ormai in stretta connessione con le « origini », nel senso che, per la mentalità arcaica, si « consacra » uno spazio e si riattualizza un tempo in rapporto con la sacralità della « storia » primordiale contenuta nel mito cosmogonico.

L'unicità del « centro » è valida metafisicamente, perché niente può durare se non si realizza nel *reale*, cioè in conformità con l'archetipo cosmico della Creazione; la molteplicità del « centro » è un dato della esperienza immediata. Ma questa esperienza immediata, profana, conosce un altro spazio mitico e metafisico, allo stesso modo in cui il *rituale* [corretto sulla copia del libro in possesso di M. Eliade, *manu propria*] conosce un altro tempo. I rituali si svolgono sempre *ab ori* [*gine*: corretto da Eliade], in quel medesimo tempo mitico dei primordi; esso [il tempo] non scorre e non è irriversibile. Come *tutti* i rituali si svolgono all'interno dello stesso tempo mitico, statico, così tutte le costruzioni hanno il loro « centro » in uno spazio mitico. La « coincidenza » fra tempo mitico e tempo concreto, fra spazio mitico e spazio sensibile, si acquista attraverso il medesimo paradosso rituale che rende possibile la coincidenza fra *tutto* e *parte*, fra *essere* e *non-essere*, fra *effimero* e *immortale*, ecc. (*ib.*, 74; cfr., per i particolari, 77-87, dove si fa un largo uso di concetti junghiani).

Il tempio è una *imago mundi* e un centro del mondo (p. 77), la casa riflette la solidarietà fra microcosmo e macrocosmo, in quanto il fine dell'architettura era quello di inserire l'uomo nel *reale* (pp. 116-21).
Si è naturalmente arrivati a un tema fondamentale dell'orizzonte arcaico: il mito cosmogonico. La vitalità del cosmo viene assicurata da un sacrificio divino, riattualizzato nel rituale. Così, nella reli-

gione assiro-babilonese, l'uomo è creato dal sangue di un dio. Le costruzioni umane acquistano durata attraverso la ripetizione del gesto primordiale (CAB, 76 ss.). La concezione è articolata in sei punti principali:

> 1) Il Cosmo è stato fatto dal sommo dio o dagli dei attraverso il sacrificio di un Gigante (Purusha, Ymir) o di un mostro marino (Tiâmat); 2) il Cosmo si è formato perché è stato « animato » attraverso la morte rituale che ha avuto luogo « in quel tempo »; 3) la « animazione » non consiste nella semplice trasmissione della vita e dell'anima del Gigante nel Cosmo, ma in primo luogo nella magia del sacrificio, che rende possibile il prolungamento della « vita » del Gigante in forme molteplici di esistenza: 4) nelle tradizioni che non conoscono un Antropocosmo, ma soltanto un mostro marino primordiale (per es. nella Mesopotamia), l'uomo è creato attraverso il sacrificio di un dio (Kingu), o l'autosacrificio del sommo dio (Marduk); 5) niente di ciò che è vivo può *durare* se non vi si conferisce una « vita » e una « anima » attraverso il sacrificio di un'altra vita; 6) soltanto la morte rituale (la morte violenta) è creatrice, per il semplice fatto che essa interrompe il filo di una vita che non ha consumato ancora tutte le sue possibilità, che non ha compiuto (*îndestulat*) il proprio destino; e anche, la morte rituale (e, per estensione, ogni « morte violenta » compiuta con un significato — cioè, un sacrificio, non un incidente), fa scattare una forza che non solo rende possibile la « trasmissione » della vita, ma assicura anche la perennità della nuova creazione che ne viene fuori (CLMM, 96-7).

Il valore del sacrificio o autosacrificio umano si spiega, nelle culture arcaiche, a partire dal fatto che

> la sfera delle nozioni di *uomo* e *vita* erano ... molto più vaste. Un uomo può *vivere* in molteplici forme, in vari livelli cosmici ... (*ib.,* 106).

Così, il sacrificio può, per esempio, « animare » una costruzione, far continuare la vita stroncata in una creazione perenne (*ib.*, 99).

> Mentre gli altri uomini sacrificano *qualcosa, ogni tanto,* come offerta alla divinità o come mezzo per rien-

> trare in contatto con la realtà ultima, il santo e l'eroe sacrificano *se stessi, continuamente*. Ambedue trascendono (*depasesc*), annichilendola, la condizione umana; ambedue imitano un modello archetipico. L'eroe, però, muore nella lotta, di morte violenta ... E la « morte violenta » è sempre creatrice. L'essere che trova la sua fine in una simile morte, continua a vivere in un nuovo « corpo » (*ib.*, 110).

Non è difficile ritrovare qui due eredità analoghe nel pensiero di Eliade: da una parte, l'eredità indiana (l'accento messo sull'autosacrificio, *âtmâyajña*, del « santo ») e dall'altra quello che Doeing chiama la sua « eredità romantica » (la figura dell'eroe). L'interpretazione della ballata balcano-carpatica, che sta al centro dello studio del 1943 (CLMM), è quanto mai adeguata. La cosa più importante da ritenere è il fatto che il sacrificio o l'autosacrificio di un essere allo scopo di « animare » una creazione umana ha il suo modello ultimo nel sacrificio o autosacrificio di un essere divino primordiale, sacrificio che diede origine al mondo. Il motivo del sacrificio divino è al centro dello scenario alchimistico assiro-babilonese:

> Anche i metalli rientrano nella grande legge mistica — elaborata nel mondo alessandrino e cristiano — secondo cui *la vita eterna non si può ottenere senza sofferenza e senza morte* (CAB, 95).

Tutte le cose sono state animate attraverso il sacrificio (cioè, la sofferenza) del dio (*ib.*, 96). Questa conclusione sarà messa più direttamente in connessione col sacrificio primordiale di un essere divino nello scritto fondamentale di Eliade sull'alchimia (FA).
Sempre negli stessi anni (1936-1942) si avvia a una definitiva espressione la teoria storico-culturale di Eliade, dovuta, a quel tempo, non ancora ai contatti con gli scritti di W. Schmidt, bensì a quelli con vari lavori di storia della scienza. Le tappe della vita mentale della specie appaiono connesse con alcune importanti scoperte: la metallurgia, l'agricoltura, il calendario, ecc. Ognuna di

queste scoperte (ovvero, diremmo oggi, « eventi culturali ») cambia l'immagine del cosmo, nel senso che l'uomo deve ormai inquadrarsi in un « nuovo cosmo ». Ad esempio, con l'agricoltura ha luogo la sintesi mentale basata sull'omologia fra la donna, la terra, la pioggia, la fecondità, la nascita e la morte (del seme).

> Non si tratta soltanto di omologie e di equazioni simboliche fra queste realtà di vari livelli, ma di *esperienze* che hanno reso possibili la scoperta del fenomeno agricolo e il vivere a lungo nei ritmi della vita vegetale. Bisogna soprattutto sottolineare che queste esperienze hanno totalmente modificato la struttura mentale della umanità: l'uomo agricolo ha preso conoscenza di realtà cosmiche che gli erano inaccessibili nella vita nomade, ha scoperto leggi e ha inteso simboli per i quali la sua mente era completamente opaca prima che *vivesse* l'esperienza vegetale (CAB, 93).

Gran parte del libro sull'alchimia assiro-babilonese è dedicata al riflesso ideologico di quel grande « evento culturale » che è stato la metallurgia (CAB, 75-97). A partire dalla concezione del cosmo vivente, sulla « vita » dei metalli viene proiettata l'esperienza umana. Piante, pietre e metalli sono « creature » dotate di sessualità (*ib.*, 80-88). I metalli hanno la loro sensibilità; le loro combinazioni sono viste semplicemente come « matrimoni » riusciti o meno (*ib.*, 89 ss.).

> I metalli e i minerali hanno una certa sensibilità: possono essere « torturati », possono « amare » e contrattare « matrimoni » (*ib.*, 95).

Una delle grandi sintesi mentali rese invece possibili da quel fondamentale « evento culturale » che è stato l'agricoltura, scoperta nella Mesopotamia del IV millennio a. C., è l'omologia già indicata fra donna-terra (zolla)-pioggia-luna, che meglio viene espressa nella figura della Grande Madre.

> Si capisce da sé che in una società agricola, nella quale la sorte umana è così strettamente legata alla pioggia

> — la donna ha in suo *potere* i segreti della vita e della morte. La donna soltanto partecipa alla magia lunare. Lei sola può chiamare la pioggia, perché lei sola capisce le virtù acquatiche (MR, 20).

La Grande Madre orientale è, allo stesso tempo, una dea della fertilità tellurica e della guerra, cioè della lotta e della morte.

> Non è casuale che nella Magna Mater coincidano sorgente di vita e vittoria sulla morte, latenze di tutte le forme viventi e la grande larva amorfa, la Morte. Il pensiero mitico è sempre coerente, « sistematico ». Siccome la Magna Mater è una divinità del « Tutto », in essa coesistono gli estremi: vita e morte, bene e male, beatitudine e dolore (*ib.*, 24-5).

Aggiunge Eliade, con riferimento ad altre categorie analoghe:

> In questa formula è concentrata l'intera dottrina della « totalizzazione » e di quel che Cusano chiamava *coincidentia oppositorum* (*ib.*, 43).

Come l'androginia rituale tende a realizzare, attraverso l'iniziazione, la trasformazione magica del neofita in donna, e dunque una « *coincidentia oppositorum* nel proprio ... essere » (*ib.*, 64; cfr. 89 ss.), anche l'orgia sembra avere una medesima funzione: quella di far coincidere il cosmo e la storia col caos primordiale. L'orgia rappresenta, in tal caso, « un regredire verso la "condizione agricola" » (*ib.*, 26) del seme che si scompone, « una esaltazione oltre misura del principio femminile e un intendimento alterato di tale principio » (*ib.*, 28). Come l'inumazione del cadavere corrisponde alla preparazione postuma di una « sorte agricola », analoga alla trasformazione del seme che muore nel nuovo germoglio che sorge, così anche l'orgia tende a far regredire l'uomo, ancora in vita, a un'esistenza puramente vegetale.
Il ruolo della luna nella sintesi mentale agricola incomincia a interessare Eliade non solo con la lettura del fondamentale libro di C. Hentze, *My-*

thes et Symboles lunaires (Anversa 1932), ma anche in stretta connessione con le scoperte biologiche di V. Capparelli (*L'ordine dei tempi e della forma in natura*, vol. II, Bologna 1929), secondo il quale la crescita dei tessuti vegetali e animali, i cicli fisiologici nella vita umana, l'aspetto ciclico dei processi morbosi (...) — tutto ciò è controllato da un ritmo cosmico, dalla periodicità lunare (IE, 86 s.). Fino alle recentissime scoperte, ad opera di A. Marshak del sistema preistorico di calendario lunare di cui avremo modo di occuparci in seguito, Eliade si è tenuto al corrente di tutta la letteratura storico-religiosa in proposito. Sarebbe da aggiungere, forse, la divulgazione fatta da Sheila Ostrander e da Lynn Schroeder (*Astrological Birth Control*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1972, 243 pp.) delle teorie dello psichiatra cecoslovacco Eugen Jonas, scomparso nel 1970. La fertilità della donna, il sesso del nascituro e la periodicità delle malattie sarebbero direttamente influenzati dai ritmi lunari (cfr. anche David Goodman, *Psychological Astrology*, Washington 1974). La spiegazione della « sintesi mentale » fatta sotto il segno della luna nelle società agricole sta nel fatto che

> l'uomo trova una corrispondenza non col Sole (astro « uguale a se stesso », senza « divenire »), ma con la Luna, astro sottomesso al divenire, alla nascita e alla morte (IE, 87). La ricchezza del simbolismo lunare supera qualsiasi immaginazione. Il ruolo che le prime intuizioni dell'unità cosmica hanno avuto nell'ulteriore sviluppo della mente umana è stato considerevole. Sotto il segno della Luna si sono compiute sintesi mentali di grandiosa vastità, in confronto a cui i tentativi di « unità del mondo » dei presocratici sembrano impotenti e umili. La nascita, la fecondità, la morte; la luna, l'acqua, la donna; la crescita della luna, la crescita della vegetazione, la crescita dell'uomo; la morte come palingenesi, la morte come momento nel ritmo cosmico, la morte come riposo (il ritorno al buio, alla terra, al prenatale); il buio, l'infelicità, la siccità, il « male »; la luce, la pioggia (...), la ricchezza vegetale, il « bene »; il mondo infero e quello superiore, la risurrezione, etc. — ecco soltanto alcune del-

la serie di sintesi mentali create intorno alla luna (*ib.*, 91).

Un posto cospicuo nella saggistica scientifica eliadiana viene occupato dalla teoria del simbolo religioso. In quanto linguaggio autonomo, il simbolo esprime simultaneamente una serie di particolari che la parola o il pensiero non possono esprimere che successivamente (IE, 67). Il simbolismo religioso è ecumenico. Il valore del simbolo è quello di integrare in una rete l'esistenza umana, di modo che quest'ultima diventi trasparente a uno sguardo esterno (*ib.*, 50-1). Nelle opere artistiche, il simbolo non è personale. Esso ha — e qui Eliade riprende una delle idee care a Jung [18] — un carattere trans-personale:

> Il simbolo interviene nell'opera di uno scrittore anche malgrado la sua intenzione; anzi, soprattutto quando questi non si rende conto del significato e delle valenze del simbolo presente nella sua creazione artistica. Naturalmente, non si tratta qui di un « simbolismo » personale, scoperto o interpretato da un certo scrittore (in generale, tali creazioni sono ibride e inerti), ma del simbolismo ecumenico, universale, facilmente riconoscibile in più culture e fecondo a vari livelli (mito, architettura, rituale, iconografia, etc.) (*ib.*, 17; cfr. 27).

In un saggio scientifico del 1937 (*Il folklore come strumento di conoscenza*, in IE, 28-49), Eliade, quasi un decennio prima di E. De Martino, mette

---

[18] « Per Jung, "la vera opera artistica trae il suo significato particolare dal fatto che è riuscita a liberarsi dall'impero e dall'ostacolo di ciò che è personale, per lasciare lontano dietro a sé qualunque elemento caduco e contingente della pura personalità ". L'opera d'arte simbolica non riceve la sua linfa dal *subconscio personale* dell'autore, ma da "quella sfera della mitologia inconscia le cui immagini primordiali sono proprietà comune della umanità" (in *Seelenprobleme der Gegenwart*). Jung è spesso ricorso a esempi letterari, ad analisi lunghe e acutissime. Si potrebbe quasi dire che ha fondato un metodo autonomo di critica letteraria e artistica » (CULIANU, *art. cit.* in n. 17, *supra,* 262).

in relazione la *magia contagiosa* di cui parla J. G. Frazer con i casi di *criptestesia pragmatica* descritti da C. Richet. La conclusione di questo tentativo importantissimo ma, purtroppo, prematuramente e definitivamente interrotto perché forse troppo « scottante » per uno scienziato, è che

> *certe credenze primitive e popolari hanno alla loro base esperienze concrete.* Lungi dall'essere *immaginate*, esse esprimono in maniera torbida e incoerente certi *eventi* che l'esperienza umana accetterebbe entro i suoi limiti (IE, 36-7).

Il saggio è soprattutto prezioso per la sua critica antistoricistica:

> La grande rivoluzione spirituale che gli « storicisti » dichiarano di avere compiuto per quanto riguarda il giudizio sulla realtà, è *il primato del documento* ... Ma esiste un considerevole numero di « documenti » che la scienza storica del secolo scorso e del nostro secolo scarta a priori: per es., i documenti agiografici che trattano dei « miracoli » di santi. E li si scarta non perché l'*autenticità* di tali documenti sarebbe messa in discussione, non perché la critica dei testi dimostrerebbe il loro carattere dubbio, ma semplicemente perché si tratta di miracoli, di cose impossibili. In ciò scorgiamo noi la contraddizione dello « spirito storicistico »: perché uno storico che si confessa schiavo del documento, non ha il diritto di respingere un testo per motivi *razionali*, filosofici. Ciò implica una teoria aprioristica del reale di cui uno « storicista » non può prevalersi senza rinunciare al suo punto di partenza, cioè *il primato del documento* (*ib.*, 39-40).

Tuttavia, una prova di quanto il giudizio di Eliade sia affrettato è costituita anche dal fatto che uno storicista come De Martino avrebbe preso sul serio le analogie fra magia contagiosa e criptestesia pragmatica, senza peraltro arrivare a conclusioni soddisfacenti. Non servirebbe a nessuno esporre le idee forse un po' esagerate di questo saggio eliadiano. Ne riportiamo *sine glossa* le conclusioni, articolate in due punti:

> 1) Alla base delle credenze dei popoli in « fase etnografica » e del folklore dei popoli civilizzati, ci sono

fatti, non *creazioni fantastiche*. 2) Verificatesi sperimentalmente *alcune* di queste credenze, di superstizioni (ad es. la criptestesia pragmatica, la levitazione, l'incombustibilità del corpo umano), abbiamo il diritto di supporre che anche alla base *delle altre* credenze popolari stanno dei *fatti concreti* (*ib.*, 45).

Un'altra idea presente negli scritti giovanili e che vale la pena mettere in risalto, è l'originalità del cristianesimo nei confronti del mondo ellenistico circostante. Mentre il mondo ellenistico crede nel determinismo astrale, nelle corrispondenze astralo-storiche e astrobiologiche,

> non è stata mai messa in luce la rivoluzione che il cristianesimo ha operato in questo campo, attraverso la distruzione del destino individuale, astrologico. Esso ha restaurato la libertà umana, rendendo l'uomo solidale di un destino collettivo, adamico, al posto della sorte magica, cosmica (CAB, 47).

Alla luce di altre letture, la medesima idea ritorna nel saggio del 1937, *Prima e dopo il « Miracolo biblico »* (IE, 109 ss.).

Rinunciamo a mettere davanti al lettore un elenco delle fonti di Eliade e un quadro delle sue letture in quegli anni. Chi vuole contare i libri letti, recensiti o commentati da Eliade sui tre numeri della rivista *Zalmoxis* da lui edita o nelle pagine della raccolta di saggi *Insula lui Euthanasius*, potrà ricorrere fra breve tempo alla bibliografia generale di Eliade che si sta preparando. Basti dire che la sua curiosità e i suoi interessi sono illimitati, se non addirittura sfrenati. Vanno dalla storia della medicina alla storia delle religioni, dalla biologia alla storia della critica biblica, dall'archeologia alla letteratura cinese, dalla morale alla pittura, e via di seguito. Tuttavia, crediamo di avere già enucleato le principali idee nelle pagine precedenti. Su tali idee torneremo spesso nei vari capitoli di questo libro.

TECNICHE DI SALVEZZA

capitolo secondo

L'interesse teoretico di Eliade per le tecniche soteriologiche è indubbiamente radicato nella domanda filosofica sulla libertà umana. Ciò è evidente soprattutto nel libro o nei libri sullo yoga e in quelli sull'alchimia, cioè in quelle opere elaborate nel periodo giovanile e riprese poi nella età matura, mentre in libri come *Lo sciamanismo* o *La nascita mistica* il centro d'interesse sembra ormai un altro, ovvero: se la vita spirituale abbia o meno delle strutture ricorrenti, se queste strutture siano fenomenologicamente rilevabili e pertinenti, e quali siano queste strutture. Tuttavia, che le cose stiano così — e cioè che le domande di fondo siano filosofiche —, Eliade non lo ripete spesso, e soprattutto non in quelle opere di ineccepibile carattere storico-religioso in cui svelare interessi eterogenei avrebbe forse significato l'estraniarsi dal mondo scientifico.

« Tutto dipende dal senso che si accorda alla libertà »; così finisce la monografia sullo yoga, in cui appunto grande spazio viene dato al problema delle norme e dell'autonomia nei confronti delle norme (sociali, etiche, religiose, ecc.). Gli « specialisti nel sacro » di cui Eliade si occupa di preferenza — lo sciamano, il *medicine-man*, lo yogin, l'alchimista — godono indubbiamente di uno sta-

to sociale, etico e religioso speciale nei confronti delle loro rispettive comunità (là dove tali comunità esistono) o degli « altri » in generale. Cioè, in un certo senso, essi si sono faticosamente conquistati la libertà dinanzi alle istanze del mondo. E in questi casi, attraverso le loro rispettive tecniche, le quali non di rado offrono sorprendenti analogie, la loro « libertà », che spesso equivale alla « salvezza », ha proprio questo significato: avere trasceso le limitazioni della condizione umana nei loro contenuti sociali, etici, religiosi e anche fisiologici e psicologici.

Il fatto che il problema della libertà implichi direttamente il problema soteriologico può diventare fenomenologicamente trasparente soltanto in quei contesti dove maggiormente la temporalità è risentita come alienazione da qualcosa o in qualcosa. Ora, nonostante l'opinione contraria del Pettazzoni, pare che Eliade abbia ragione, e che quasi ogni contesto religioso parta da simili presupposti. È ovvio che essi sono più accentuati e più chiari proprio negli ambiti storico-culturali da dove Eliade li ha desunti.

I fattori in cui ci imbatteremo invariabilmente là dove si tratta delle « tecniche di salvezza » e degli « specialisti nel sacro » sono in numero limitato: libertà, mondo, storia (temporalità), alienazione. Un'equazione unisce gli ultimi tre, ledendo appunto il primo: il mondo essendo temporalità è alienazione, e l'essere alienati vuol dire non essere liberi da qualcosa (la causa e il contesto dell'alienazione).

1. Yoga

La concezione della libertà nel pensiero indù sta indubbiamente al centro delle ricerche eliadiane sulle soteriologie nate in suolo indiano [1]. È pacifi-

[1] Oltre i volumi (*Yoga*, TY, PY), Eliade pubblica numerosi articoli sullo yoga; ne citiamo alcuni:

camente accettato il fatto che, nel caso del sistema yoga, il quale praticamente si avvale delle categorie elaborate dal Sâmkhya, la libertà non può avere significato che alla luce dell'*acosmismo antropologico* che sta alla base di tale dottrina.

La concezione soteriologica del Sâmkhya ci appare audace. Partendo dal dato iniziale di tutta la filosofia indiana — *il dolore* — e ripromettendosi di liberare l'*uomo* dal dolore, Sâmkhya e Yoga sono costretti, al termine del loro itinerario, a negare il dolore in quanto tale, *il dolore umano*. Dal punto di vista della salvezza, questa è una strada che non mena a nulla, poiché parte dall'assioma che lo spirito è assolutamente libero — e cioè non contaminato dal patimento — e giunge al medesimo assioma, vale a dire che il "sé"

Introducere in filosofia Sâmkhya, in: *Revista de Filosofie* (RF) (Bucarest), 15 (1930), 50-72.
Il male e la liberazione nella filosofia Sâmkhya-Yoga, in: *Ricerche Religiose* (RR) (Roma), 6 (1930), 200-21.
Contributii la psihologia Yoga, in: *RF* 16 (1931), 54-76.
Il rituale Hindu e la vita interiore, in: *RR* 8 (1932), 486-504.
Rituale erotice, in: *Vremea* (Bucarest), 5 (1932), n. 242, 6.
Limbajul secret al misticii indiene, *ibid.*, n. 244, 7.
Literatura mistic-erotica, *ibid.*, n. 245, 6.
Elemente pre-ariene în hinduism, in: *Revista Fundatiilor Regale* (RFR) (Bucarest), 3 (1936), n. 1, 149-73.
Lo Yoga e la spiritualità indiana, in: *Asiatica* (Roma), 3 (1937), 229-40.
Cosmical Homology and Yoga, in: *Journal of the Indian Society of Oriental Art* (Calcutta), 5 (1937), 188-203.
La concezione della libertà nel pensiero indiano, in: *Asiatica* 4 (1938), 345-54.
Limbajele secrete, in: *RFR* 5 (1938), n. 1, 124-41.
Alegorie sau "limbaj secret"?, *ibid.*, n. 3, 616-32.
Introduction au tantrisme, in: *Approches de l'Inde* (Cahiers du Sud), Marseille 1950, 132-44.
Le problème des origines du yoga, in: *Yoga. Science de l'homme intégral* (Cahiers du Sud), Marseille 1953, 11-20.
The Problem of the Origins of Yoga, in: P. A. Sorokin (Ed.), *Forms and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth*, Boston 1954, 63-70.
Note sur l'érotique mystique indienne, in: *La Table Ronde* n. 97, gennaio 1956, 28-33.
Yoga and Modern Philosophy, in: *Journal of General Education* 15 (1963), 124-37.

> è trascinato solo illusoriamente nel dramma della esistenza. In questa equazione l'unico termine che preme — *il dolore* —, è lasciato da parte. Il Sâmkhya non sopprime la sofferenza umana, *la nega in quanto realtà*, non ammettendo che essa abbia la possibilità di entrare in rapporto reale col « sé ». Il patimento permane, poiché è un fatto cosmico, ma perde il suo significato. Il patire viene soppresso *con l'ignorarlo in quanto patimento*. È certo che tale espressione non è empirica (stupefacenti, suicidio): dal punto di vista indiano ogni soluzione empirica è infatti illusoria dato che è, di per sé, una forza karmica. Tuttavia la soluzione del Sâmkhya respinge l'uomo fuori dell'umanità, potendosi essa realizzare solo tramite la distruzione della personalità umana. Le pratiche yoga proposte da Patañjali hanno lo stesso scopo.
> Soluzioni soteriologiche di tal genere possono sembrare « pessimistiche » alla coscienza occidentale, per la quale la personalità resta, nonostante tutto, il pilastro di ogni mistica e di ogni morale. Ma per l'India ciò che massimamente importa non è tanto il salvare la *personalità*, quanto l'acquisire la *libertà* assoluta. (...) Dal momento che la libertà non la si può acquisire nell'attuale condizione umana e che la personalità trascina con sé il patimento e il dramma, è evidente che condizione umana e « personalità » vanno sacrificati. D'altronde il sacrificio è largamente compensato dall'avvenuta conquista della libertà assoluta (TY, 52-3).

Questo dunque il punto di partenza della dottrina e delle pratiche yoga. Non possiamo, ovviamente, addentrarci nella descrizione di tale dottrina e di tali pratiche. Quel che ci sembra importante è la conclusione di Eliade sulla loro origine arcaica. Con l'ausilio concettuale del sâmkhya, nello yoga classico di Patañjali vengono codificate esperienze e tecniche la cui origine — sia storicamente che tipologicamente — pare molto più remota. Attraverso il graduale e faticoso risalire dei gradini della realtà, lo yogin esegue un'operazione che interessa gli « specialisti nel sacro » situati su livelli storico-culturali più arcaici (il *medicine-man*, lo sciamano, lo stregone): impossessarsi magicamente dei vari piani del reale, guadagnare la possibilità di influire direttamente sugli esseri che

abitano questi piani, trascendere ogni limitazione imposta dalla condizione umana. È vero che lo yogin deve rinunciare alla conquista dei poteri magici (*siddhi*): la rinuncia (*vairâgya*) è la più autentica forza propulsiva dell'asceta verso la liberazione finale; ciò nondimeno, egli può disporre di tali poteri — e sono stati questi ad agire maggiormente sulla immaginazione popolare, nel folklore sugli yogin: può diventare piccolo come un atomo, invisibile, può assumere una condizione luminosa, può effettuare con la coscienza o con il corpo traslazioni istantanee in ogni punto dello spazio, attraversare oggetti solidi, ecc. Vale a dire, lo yogin può limitarsi a disporre di queste « libertà » nei confronti delle coercizioni della condizione umana, ma in tale caso egli persegue un obiettivo che non lo rende più vicino alla liberazione finale. Rinunciando invece all'illusoria facoltà di esercitare i suoi poteri magici, egli uscirà dal ciclo karmico. La condizione raggiunta dallo yogin è paradossale:

> Egli vive ma è tuttavia liberato; ha un corpo, però si conosce e per ciò stesso *è* il *purusha* [lo Spirito acosmico, *N. d. A.*]; vive entro la durata e partecipa nel contempo alla immortalità; coincide infine con l'Essere intero, pur non essendone che un frammento (*ib.*, 101-2).

Se lo yogin, e soprattutto l'asceta tantrico è un *jivan mukta*, cioè gode della condizione paradossale di un « liberato (ancora) in vita », cioè in altre parole, di un uomo che estinguendo tutti i suoi legami *normali* con la vita *profana* d'ogni giorno, è diventato un « morto in vita » — tutto ciò vuol dire che egli *è libero dalla vita profana in doppio senso.* Da una parte, è « libero » perché non condizionato psicologicamente, fisiologicamente, socialmente, eticamente, ecc.; d'altra parte è libero perché si identifica con lo Spirito acosmico, al di là di ogni divenire, non-manifestato (*avyakta*). Non essendo condizionato dal punto di vista psichico e fisiologico, egli è capace di tutte

le prodezze di cui sopra; non essendo, invece, condizionato socialmente ed eticamente, egli rientra in una larga categoria di asceti, sciamani, stregoni, iniziati che potremmo chiamare *antinomisti*. Antinomismo significa, per un verso, libertà nei confronti di tutte le norme collettive (etiche, sociali, religiose, ecc.) e, per un altro, l'adoperare tale libertà per dimostrare la caducità delle norme medesime [2]. Se M. Eliade è stato, nello studiare il fenomeno dello yoga, colpito dal carattere radicalmente *acosmico dell'antropologia* che sta alla base di tale fenomeno, non ha fatto meno attenzione all'anomismo e *antinomismo* di varie pratiche yogico-tantriche e analoghe. L'antinomismo si spiega facilmente se si pensa che « la libertà si manifesta in forme innumerevoli, di frequente antisociali », perché « un uomo libero non si sente più legato alle leggi e ai pregiudizi, si situa al di là di ogni etica e di ogni forma sociale ». Naturalmente, da qui sorgono tutti gli eccessi e le aberrazioni che non mancano nella storia religiosa indiana, alla base della quale sta sovente la concezione secondo la quale

> la condizione umana « normale » equivale a schiavitù, ignoranza e sofferenza; la libertà, la conoscenza, la beatitudine sono inaccessibili finché questa « normalità » non è stata distrutta — e tale premessa giustifica metafisicamente tutti gli eccessi e tutte le aber-

---

[2] Cfr. il nostro articolo su *Verifiche* (1975), dove l'antinomismo viene presentato attraverso alcuni suoi momenti abbastanza caratteristici (cfr. altri esempi nella nostra recensione a C. CASTANEDA, *L'isola del tonal*, Milano 1975, su *Aevum* 1977). La nostra prospettiva era alquanto limitata, e la definizione dell'antinomismo molto sommaria. Andrebbe precisato il fatto che, appunto, l'antinomista si serve in maniera dimostrativa della sua libertà davanti alle istanze del mondo. In questo senso, un cristiano non può essere chiamato « antinomista », benché per certi versi, nel cristianesimo primitivo, è probabile che non mancassero sfumature del genere (cfr. l'insistenza paolina sullo sconvolgimento del *nomos* veterotestamentario, pur nella continuità, nel concetto di « nuova alleanza »).

razioni, che sono altrettanti mezzi efficaci per abolire la condizione umana (*Yoga,* cap. 8).

Lo yogin procede, su tutti i piani dell'esperienza umana, in maniera contraria a ciò che si potrebbe dire « comportamento normale », egli fa sempre il contrario di ciò che la vita gli chiede di fare. Così operando, egli vive « fuori dalla vita », raggiunge la condizione di un « morto ». Ma non si ferma qui: alla morte segue una rinascita iniziatica. Vale a dire, dopo tante esperienze che anticipano, prefigurano o in qualche modo addirittura « provocano » la morte — processo che significa il totale *sacrificio* della condizione profana —, lo yogin supera la prospettiva della vita profana, desacralizzata, che non è altro che sofferenza e illusione, arrivando così a una coscienza sovrapersonale (« coscienza-testimone ») che è « lucidità e spontaneità allo stato puro » (*Yoga, ad fin.*).
Incentrate su uno scenario di « morte » e « rinascita », le tecniche yoga

riprendono e prolungano l'immemorabile simbolismo dell'iniziazione. La rinascita iniziatica si traduce nello yoga attraverso l'ottenimento dell'immortalità o della libertà assoluta (*ibid.*).

Per riassumere: lo yoga è una tecnica della libertà, e la libertà, per il pensiero indiano, è spesso in riferimento alla dottrina dell'*acosmismo antropologico.* Siccome la libertà è di per sé « libertà da qualcosa », e questo « qualcosa » è la temporalità, la condizione profana, la « vita » *normale*, molto spesso, lo yoga assume caratteri *antinomistici* con riferimento a pratiche molto più arcaiche. Siccome il raggiungimento della libertà passa attraverso la negazione della « vita » come sopra definita, lo scenario delle tecniche yoga comprende, come processo centrale, una « morte » seguita da una « rinascita », in cui si riprende il simbolismo ecumenico dell'iniziazione.
Non abbiamo fatto altro che enucleare gli interessi filosofici più palesi di Eliade, impliciti nei

suoi libri sullo yoga (*Yoga*, TY, PY e vari saggi inclusi o no in altri volumi; cfr. nota 1 a questo capitolo). Naturalmente, questa esposizione sintetica ha dovuto tralasciare qualsiasi informazione sulle tecniche yoga vere e proprie, nonché sugli aspetti peculiari che assume la « libertà » in ambito yoga e in analoghi, o ambiti sui quali lo yoga ha influito direttamente. La più saliente conclusione storico-religiosa di Eliade in questi libri è l'antichità delle tecniche yoga e la loro origine nell'India aborigena, prearyana. La loro codificazione nei *sûtra* di Patañjali è probabilmente avvenuta assai tardi, quando già la pratica e la dottrina medesima avevano raggiunto una considerevole perfezione. È, del resto, quel che il non-identificato Patañjali afferma egli stesso, elencando le generazioni di maestri che lo hanno preceduto (PY).

2. Sciamanismo

Nel presentare il fenomeno dello sciamanismo [3] nella visuale di M. Eliade, seguiremo la stessa

---

[3] Oltre il volume sullo sciamanismo (CTAE), Eliade ha pubblicato sull'argomento numerosi articoli; ne citiamo alcuni:

Le problème du chamanisme, in: *RHR* 131 (1946), 5-52.
Shamanism, in: V. Ferm (Ed), *Forgotten Religions*, New York 1949, 297-308.
Einführende Betrachtungen über den Schamanismus, in: *Paideuma* 5 (1951), 87-97.
Eléments chamaniques dans le lamaïsme, in: *France-Asie* 61-62 (1951), 96-106.
Chamanisme et techniques yogiques indiennes, in: *Yoga. Science de l'homme intégral*, 98-115.
Techniques de l'extase et langages secrets, in: *Conferenze IsMEO*, vol. 2, Roma 1953, 57-79.
Shamanism and Indian Yoga Techniques, in: P. A. Sorokin (Ed.) *Forms and Techniques ...*, 70-84.
Smiths, Shamans and Mystagogues, in: *East and West* 6 (1955), 206-15.
Recent Works on Shamanism. A review article, in: *HR* 1 (1961), 152-86.

strada praticata nella presentazione dello yoga: vale a dire, metteremo fra parentesi gli interessi storico-religiosi veri e propri, per cogliere l'*intenzionalità* più profonda dei suoi studi. Naturalmente, non ometteremo un accenno sintetico ai risultati storico-comparativi delle sue opere.

In primo luogo, va notato che gli studi sullo sciamanismo « continuano e sviluppano l'interesse di Eliade per lo yoga » (Culianu, rec. CTAE). In effetti, nello sciamanismo si trovano le strutture più evidenti, più facilmente rilevabili, di analoghe premesse esistenziali e del medesimo universo immaginario arcaico che troviamo alla base delle tecniche yoga. In secondo luogo, è importante osservare quanto Eliade insista sulla precisa delimitazione degli ambiti e sulla necessità di non estendere troppo il concetto di « sciamanismo », come invece è stato fatto, in tempi più recenti, da Dodds [4] e da altri. Se la sua opera fondamentale sul fenomeno dello sciamanismo è pervasa anche da una profonda intenzionalità *tipologica*, ciò non succede a scapito del rispetto assoluto per la *distinzione storica*.

Lo sciamano [5], come altri « specialisti nel sacro »

Shamanism in Southeast Asia and Oceania, in: *International Journal of Parapsychology* 6 (1964), 329-61.

Los Sueños y las visiones de iniciación entre los shamanes de Siberia, in: G. E. Von Grunebaum (Ed.), *Los Sueños y las sociedades humanas*, Buenos Aires 1964, 417-30.

Initiation Dreams and Visions among the Siberian Shamans, in: G. E. Von Grunebaum-R. Caillois, (Eds.), *The Dream and Human Societies*, Los Angeles-Berkeley 1966, 331-40 (tr. fr. Paris 1967, 315-23).

[4] E. R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale* (1951), tr. it. Firenze 1973, 159-209, cap. V: Gli sciamani greci e le origini del puritanesimo. Dodds estende troppo il concetto di sciamanismo, negando l'esistenza, in Grecia, dell'orfismo. Molte delle cose che si attribuiscono agli orfici appartengono in realtà ai prolungamenti dello sciamanismo tracio.

[5] Il termine « sciamano » (shaman), introdotto nella letteratura dai viaggiatori russi del sec. XVII e da vari altri viaggiatori e storici del sec. XVIII, appartiene ai Tungusi

(il *medicine-man* australiano e americano, lo stregone, ecc.) è un personaggio di rilievo all'interno del suo gruppo, che assicura, attraverso il suo potere su certi esseri intermediari (spiriti) e attraverso le sue capacità estatiche, il buon funzionamento del gruppo stesso. Egli intercede presso gli esseri superiori ogni volta che le attività sociali o individuali vengono messe in crisi (cattiva caccia, malattia, morte, ecc.). Nel suo operare rituale, lo sciamano si serve di varie attrezzature (costume — spesso ornitomorfico —, tamburo, ecc.), nel simbolismo delle quali si può quasi sempre intravvedere un accenno alle sue facoltà estatiche e ai suoi spiriti ausiliari. I viaggi estatici dello sciamano sono sostanzialmente differenti dall'*enstasi* dello yogin, e sono, per lo più, strumentali. Lo sciamano si reca dalla divinità celeste o infernale per impetrare una buona caccia, per ricuperare l'anima di un malato, per indicare la strada all'anima smarrita di un morto.
Non insisteremo sulla descrizione delle tecniche sciamaniche vere e proprie. Ciò che invece sembra attirare di più l'attenzione di Eliade nello studio della mitologia e delle tecniche sciamaniche, è lo scenario della morte e risurrezione psicologica, comunemente illustrata da schemi simbolici e/o rituali, scenario che viene patito dall'iniziando sciamano.
Non insisteremo mai abbastanza sul fatto che l'interesse di Eliade non è mai aprioristico, che esso si concentra su ciò che, nei documenti presi in esame, si *mostra* da sé come essenziale, nucleare. Il suo

---

occidentali. « In all Tungus languages this term refers to persons of both sexes who have mastered spirits, who at their will can introduce spirits into themselves and use their power over the spirits in their own interests, particularly helping other people, who suffer from the spirits; in such a capacity they may possess a complex of special methods for dealing with the spirits ». L'etimo della parola shaman è molto probabilmente il termine sanscrito *shramana* (S. M. SHIROKOGOROFF, *Psychomental Complex of the Tungus*, London 1935, 269 b).

operare col materiale storico-religioso è obiettivo o, meglio, *positivo*. Ma nella medesima *positività* va compresa anche una assiologia intrinseca, una « self-evidence » di ciò che sta al centro, e un graduale sfumare di ciò che invece è più periferico. Per esempio, Eliade dà sufficienti informazioni sul tamburo che serve allo sciamano per radunare i suoi spiriti ausiliari e per effettuare i suoi viaggi estatici, o sul simbolismo relativo all'ascensione e all'incorruttibilità materiale del costume sciamanico. Tuttavia, né tamburo né costume potrebbero avere un significato in se stessi, bensì soltanto in un dato *contesto*. Mentre il funzionamento stesso della struttura in cui tamburo e costume sono integrati viene illuminato, in primo luogo, dalla *ideologia* sciamanica, cioè da quel sistema di credenze che rende funzionali tutti gli elementi particolari dello sciamanismo.
Ricordiamo brevemente che la tipologia iniziatica conosce due forme specifiche, che vanno sotto i nomi tecnici di « ricerca » (*the quest*) e « richiamo » (*the call*). La « ricerca » presuppone un soggetto attivo che si sforza di approfondire l'esperienza sciamanica e richiede l'iniziazione; il « richiamo » suppone invece un soggetto passivo, che subisce, talvolta involontariamente, l'elezione delle entità sovrannaturali. Nel secondo caso, le strutture della « malattia iniziatica » sembrano ancora più ovvie. Come osserva G. Moréchand in un libro abbastanza recente sullo sciamanismo dei Hmong, una popolazione caratteristica dell'Indocina, « non si nasce sciamani ... Bisogna aggiungere: non lo si diventa per sola scelta. Lo sciamano è un eletto, lo sciamanismo è una "vocazione", un appello. Il futuro sciamano è scelto dai suoi spiriti ausiliari. È raro che questa elezione non venga accompagnata da sofferenze. Il suo segno più consueto è la malattia. Tormentato, renitente, il futuro sciamano sarà all'inizio trascinato malgrado se stesso su questa via fuori del comune. In molti casi, più egli rifiuterà palesemente questa sorte, più vi

resisterà, e più chiari ne saranno i segni, più viva e drammatica sarà la sua vocazione. Più grande sarà anche l'attenzione dell'ambiente, il quale presentirà la nascita di un grande sciamano. Non solo i gusti personali dell'individuo non hanno teoricamente nessun ruolo in questa decisione di farsi sciamano, ma anzi, essi vengono addirittura violentemente contrastati. L'accento viene messo, al contrario, sulla ripugnanza: il povero uomo perseguitato non poteva fare diversamente. Tutti gli sciamani interrogati forniscono le medesime risposte: essi insistono sul fatto che sono stati crudelmente torturati dai *neeb* (*dab neeb*: spiriti ausiliari) prima di andare a chiedere consiglio da uno sciamano (o da parecchi sciamani successivamente). Quest'ultimo, dopo essersi fatto descrivere i sintomi, li ha invitati a "tremare", cioè a entrare in comunicazione con i propri spiriti ausiliari, e, a prova conclusasi positivamente, i nuovi venuti hanno ritrovato la salute attraverso la pratica di guaritori. Lo schema è sempre uguale, nessuno di essi è stato attirato da questa professione, nessuno ha manifestato un interesse confessato per essa »[6].
Contro il coro delle voci che ritenevano i fenomeni sciamanici quali puri casi di « nevrosi artica » o di psicopatia in generale, si è levata, insieme a molte altre, quella di M. Eliade, il quale afferma che la relazione fra malattia e vocazione dei *medicine-men* in generale non è per niente sorprendente.

> Come il malato, l'uomo religioso viene proiettato su un piano vitale che gli rivela i dati fondamentali della esistenza umana, cioè la solitudine, la precarietà, la ostilità del mondo circostante. Ma il mago primitivo, il *medicine-man* o lo sciamano, non sono solamente dei malati: sono, innanzitutto, dei malati che sono riusciti a guarire, che si sono guariti da soli (CTAE, 39-40).

---

[6] G. Moréchand, *Le Chamanisme des Hmong*, Paris 1968, 208.

Si tratta sempre di una guarigione, di un autocontrollo e di un equilibrio realizzati attraverso l'esercizio medesimo dello sciamanismo. Uno sciamano esquimese o indonesiano, per esempio, non deve la sua forza o il suo prestigio al fatto di essere soggetto ad attacchi di epilessia, bensì al fatto che egli può controllare la sua epilessia... E, per di più, gli sciamani — che apparentemente tanto somigliano agli epilettici e agli isterici —, danno prova di una costituzione nervosa più che normale: essi riescono a concentrarsi con una intensità irraggiungibile da parte dei profani, resistono a sforzi stremanti, controllano i loro movimenti estatici, ecc. (ib., 40-41).

Lo sciamano Yakuto Sofron Zateyev

afferma che di solito il futuro sciamano muore e giace per tre giorni nella sua *yurta* senza mangiare né bere. Anticamente veniva subita per tre volte una cerimonia in cui si veniva tagliati a pezzi. Un altro sciamano, Piotr Ivanov, ci dà più particolari su questa cerimonia: le membra del candidato vengono distaccate e separate con un gancio di ferro; le ossa vengono pulite, la carne tolta, i liquidi del corpo gettati via e gli occhi strappati dalle loro orbite. Dopo questa operazione, tutte le ossa sono rimesse insieme e congiunte con ferro (CTAE, 46).

Nel frattempo, l'anima dell'iniziando viaggia (in estasi) fino alle divinità o alla divinità suprema, dove riceve l'iniziazione. Quando ritorna nel corpo, trova membra più solide e organi più durevoli. Non molto diversamente suonano i racconti di altre iniziazioni speciali, per esempio quella dei *medicine-men* australiani: gli organi carnali caduchi vengono sostituiti, durante il viaggio estatico, con organi minerali imperituri (cfr. Culianu, rec. RA, 592-3; *id.*, *La religione* ..., 245).
Questo schema tipico a fantasmi che consiste nella malattia e nella « morte » seguita da una « rinascita » iniziatica sta, in fondo, alla base della « vita spirituale » in generale, di quel che E. Minkowski chiama carattere *patico* di ogni vita, carattere che non è, appunto, patologico[7]. Come

[7] MINKOWSKI, *passim*, spec. 318-55.

ha osservato R. Kaës in un brillante saggio pubblicato in Italia, lo scenario della crisi di ogni formazione si accompagna sempre a fantasmi di distruzione e di autodistruzione [8].

3. Alchimia

Nei lavori giovanili sull'alchimia, Eliade metteva in risalto due fatti di fondamentale importanza: in primo luogo, che l'alchimia non è una pre-chimica, ma ha un'origine diversa dalla chimica, mentre in innumerevoli casi quest'ultima si sviluppa semplicemente dal venire meno del significato spirituale dell'alchimia. In secondo luogo, Eliade individua al centro dello scenario alchimistico la medesima « morte-e-risurrezione » iniziatica che troviamo nelle tecniche soteriologiche del mondo intero come via d'ingresso a una condizione rinnovata.

Queste due idee vengono messe in risalto anche nei lavori pubblicati in Occidente [9], con particolare

---

[8] R. Kaës, « On (de) forme un enfant »: fantasme originaire, processus et travail de la formation, in: *La formazione nella prospettiva psicosociologica*: *Archivio di Psicologia Neurologia e Psichiatria* 37 (1976), n. 1-2, 77-91.

[9] Oltre i libri sull'alchimia (AA, CAB, FA), Eliade ha pubblicato numerosi articoli sull'argomento; ne citiamo alcuni:

Metallurgy Magic and Alchemy in: *Zalmoxis* 1 (1938), 85-129.

Symbolisme et rituels métallurgiques babyloniens, in: *Studien analytischen Psychologie C. G. Jungs*, vol. 2, Zürich 1955, 42-6.

Note sur Jung et l'Alchimie, in: *Le Disque Vert* 1955, 97-109.

Note sur l'alchimie indienne, in: *Rencontre Orient-Occident* 1 (1955), 3-10.

Aspects initiatiques de l'Alchimie occidentale, in: *Archivio di Filosofia*: *Studi di Filosofia della Religione*, 2 (1955), 215-25.

Alchemie und Zeitlichkeit, in: *Antaios* 2 (1960), 180-88.

The Forge and the Crucible: A Postscript, in: *HR* 8 (1968), 74-88.

insistenza sull'ultima. Senza essere in primo luogo un conoscitore delle fonti dell'alchimia occidentale, Eliade registra tuttavia, in *Forgerons et Alchimistes*, le principali correnti ermeneutiche e tra esse, l'interpretazione di Jung nei lavori fondamentali *Psychologie und Alchemie* (1944), *Psychologie der Uebertragung* (1946) e *Mysterium coniunctionis* (1956). Con la corrente « tradizionalistica », di cui è a conoscenza attraverso l'opera di René Alleau, Eliade condivide l'idea sopraesposta dell'indipendenza dell'alchimia dalla chimica, idea che in un libro abbastanza recente viene espressa in questi termini perentori: « Tout en se gaussant de ces risibles ambitions médiévales (*sc.* degli alchimisti), les savants auteurs concèdent toutefois à cette "science empirique" le titre d'ancêtre de la chimie. L'alchimie se passe d'autant plus volontiers de cette filiation qu'une telle désignation ne constitue au demeurant qu'une erreur supplémentaire, s'ajoutant à la trame tissée par l'ignorance et brodée par la stupidité d'un académisme aussi présomptueux que pédant » [10]. A ben guardarla, tale formula sembra abbastanza ingiusta. Gli storici della scienza, ai quali con ogni probabilità il brano si riferisce, ammettono negli ultimi tempi l'esistenza di una duplice alchimia, « una esteriore o essoterica, una intima o esoterica: alla prima si riferiscono i tentativi di preparare una sostanza, la pietra filosofale, o semplicemente la "pietra", dotata del potere di trasformare i metalli vili, piombo, stagno, rame, ferro e mercurio, nei metalli preziosi oro e argento. La "pietra" era anche talvolta conosciuta come "elisir" o "tinctura" ai quali si attribuiva non solo potere di trasformazione dei metalli, ma anche quello di prolungare indefinitamente la vita. La supposizione che essa si potesse ottenere soltanto per grazia divina e favore celeste condusse all'afferma-

---

[10] S. Klossowsky de Rola, *Alchimie. Florilège de l'Art secret*, Paris 1974, 5.

zione dell'alchimia esoterica o mistica, che gradualmente si evolse in un sistema mistico nel quale la materialistica trasmutazione dei metalli divenne puramente simbolo di una trasmutazione dell'uomo sensuale in un essere perfetto, mediante la preghiera e la sottomissione alla volontà di Dio. Pur essendo le due forme dell'alchimia commiste indissolubilmente, tuttavia in alcuni trattati di carattere mistico, appare chiaramente che gli autori, non interessati alle sostanze materiali, si valgono del gergo alchimistico-essoterico col solo proposito di esprimere concetti o aspirazioni d'ordine teologico, filosofico o mistico »[11]. Questo punto di vista abbastanza equilibrato non pare molto lontano da quello sostenuto dagli autori che pretendono parlare dell'alchimia « dall'interno »: in effetti, essi affermano che « la Natura aiutata dall'Arte può lavare la macchia oscura che impedisce alla Materia di svilupparsi secondo il suo perfetto principio o perfetto archetipo che ogni cosa possiede nell'Assoluto. È solo combattendo per liberarla che l'alchimista medesimo verrà liberato dall'imperfetta condizione umana, soggetta alla malattia, alla vecchiaia e alla morte »[12]. Operare esterno, dunque, a cui corrisponde un operare interiore. Naturalmente, per Jung tale interpretazione non potrebbe essere soddisfacente, e di riflesso neanche per Eliade, il quale sembra aderire di più alle idee junghiane (laddove egli stesso non aveva preceduto Jung, come si è visto nel primo capitolo di questo libro). Per Jung, i nostri antenati, come noi, *proiettavano* il loro inconscio su qualcosa del mondo circostante; e lo proiettavano sulla *materia*, a quel tempo misteriosa, così come noi lo proiettiamo su idee o su libri, o su oggetti di consumo (Culianu, *Freud-Jung-Wittgenstein*, 128a). Secondo Jung, « gli alchimisti non sapevano affatto di che cosa propria-

[11] Holmyard, 6.
[12] Klossowski, *op. cit.*, 6-7.

mente essi scrivessero. Non mi sembra che si possa dire con certezza assoluta che noi, oggi, lo sappiamo. In ogni caso, noi non crediamo più che il segreto stia nella sostanza chimica, ma semmai in un certo oscuro sottofondo della psiche, che tuttavia non sappiamo neppure in che cosa propriamente consista » [13]. L'operare esterno e quello interiore si confondono a tal punto, che « non è sempre possibile distinguere se un particolare brano si riferisce a un effettivo esperimento pratico oppure abbia un significato puramente esoterico », come osserva Holmyard nel libro un po' impropriamente chiamato *Storia dell'Alchimia* [14]. È ben probabile, e molte delle pagine di *Psychologie und Alchemie* ce lo dimostrano, che neppure gli autori alchimisti sapessero distinguere le due istanze, quella esterna e quella interiore. Il loro grande merito è stato, secondo Jung, quello « di dar vita, prima di qualsiasi psicologia, a una sorta di fenomenologia dell'inconscio » (*Psicologia del transfert*, 168). L'interpretazione psicologica della « morte-e-risurrezione » figurata nei trattati alchimistici viene accettata da M. Eliade, tanto più che quest'ultimo se ne serve nella sua antropologia filosofica, della quale avremo modo di parlare nei capitoli seguenti. La « morte » corrisponde psicologicamente a una « condizione critica, in cui la coscienza minaccia costantemente di naufragare nell'inconscio », a un « abaissement du niveau mental » (*ib.*, 147) che caratterizza i prodromi della demenza precoce [15]. Questa « condizione oscura » riceve tuttavia connotazioni positive e perfino particolari lodi (*Psicologia del transfert*, 150). « A questo punto sembra all'artista che tutto il suo lavoro sia andato perduto. Che cosa ne è stato della tinctura? Qui non c'è niente che all'apparenza si

---

[13] *Psicologia del transfert*, 168.
[14] HOLMYARD, 7.
[15] Cfr. JUNG, *Psicologia della schizofrenia*, tr. it. Roma 1970, 58.

possa vedere, conoscere o gustare fuor che le tenebre, che la morte più miserevole, che un fuoco infernale, pauroso, nient'altro che l'ira e la maledizione di Dio, ma non vedete che in questa putrefazione o in questa dissoluzione si trova la tinctura della vita, che qui, in queste tenebre, c'è luce, in questa morte vita, in questa rabbia e in questa ira l'amore, e in questo veleno la suprema e preziosissima tinctura e rimedio contro ogni veleno e ogni malattia » (*ib.*, 180-81). Il concetto junghiano di *coincidentia oppositorum* sta qui molto vicino al medesimo concetto eliadiano. In ambedue i casi, si tratta di un superamento della minaccia di *regressus ad infinitum* alla quale Michel Foucault vedeva sottoposto il metodo stesso della scienza rinascimentale [16]. Attraverso la *coincidentia oppositorum* si rivela la possibilità di trascendere i limiti della logica umana: « La scienza si arresta ai confini della logica; non così la natura, che fiorisce anche lì dove nessuna teoria è ancor mai penetrata. La venerabilis natura non s'arresta davanti al contrasto, ma se ne serve per formare dagli elementi avversi un nuovo essere » (*Psicologia del transfert*, 189).

In maniera più definita che nei suoi lavori giovanili, Eliade afferma in *Forgerons et Alchimistes* che l'archetipo mitologico non solo dell'alchimia, ma di tante altre tecniche soteriologiche, sta nel sacrificio primordiale di una divinità cosmica (o di un essere primordiale cosmico). Come il cosmo è stato creato *ab origine* attraverso il sacrificio di questo essere primordiale, così lo scenario della « morte-e-risurrezione » simbolica e/o rituale ripete la cosmizzazione del caos sul piano individuale.

---

[16] M. Foucault, *La prose du monde*, in *Les Mots et les Choses*, Paris 1966, 32-59.

STRUTTURE DELLA VITA INTERIORE

capitolo terzo

« C'è un modello basilare (*a basic pattern*) nei lavori di Eliade, sottostante ai concetti di mito, rituale, tempo e simbolo. Questo modello consiste in tre idee molto vicine l'una all'altra. In primo luogo, esso riguarda la natura del sacro e la sua relazione al profano. In secondo luogo, è dominato dal tema della morte e risurrezione. E finalmente, esso afferma che l'uomo ha conosciuto una degenerazione spirituale lungo la sua storia » (Saliba, 57).

Si può accettare l'analisi di Saliba fino al punto in cui parla di « degenerazione spirituale », una delle componenti dell'« ontologia arcaica » descritta da Eliade in vari suoi lavori (THR, SP, AM, ecc.). È stata notata la genericità e l'incompletezza della descrizione (Bianchi). Ma la posizione di Eliade è più problematica e somiglia piuttosto alla teoria junghiana della « compensazione ». Ma questo motivo non c'interessa in questa sede. Giacché M. Eliade protesta energicamente contro le interpretazioni intenzionali di Altizer, è probabile che troverebbe ingiusta anche l'interpretazione di Saliba, alla quale non possiamo non aderire in questo caso. Il tema della *morte e risurrezione* è senz'altro accentuato in tutti i lavori concernenti le « tecniche di salvezza » e l'iniziazione. Se la ge-

neralizzazione può rivelarsi aleatoria dal punto di vista dell'antropologo, essa sembra invece assolutamente giustificata dal punto di vista dello psicologo, come è stato messo in risalto nel capitolo sull'alchimia (cfr. *supra*, 2.3.). E, benché la costituzione di una « antropologia filosofica » sia dichiarata preterintenzionale da Eliade stesso (Cobb, Ed., 236), il motivo della « morte e risurrezione » è centrale appunto in ciò che egli previamente designava quale progetto di una tale antropologia (SP, *Introd.*)[1].

Intitolando il nostro capitolo « Strutture della vita interiore », abbiamo voluto accuratamente evitare ogni accenno alla « vita spirituale », consapevoli della vuotezza di significato della parola « spirituale ». Per Eliade, questa parola indica a volte la zona *trans-conscia* nell'uomo, contrapposta alla coscienza, al subconscio in senso freudiano e all'inconscio nel senso junghiano. Tale zona è presunta *via negationis*, non dimostrata: « niente prova che non esista anche un trans-conscio » (IS, 20). Le formazioni col suffisso *trans-* erano care a C. G. Jung. Tuttavia, per Jung, l'inconscio stesso è ciò che si potrebbe ugualmente chiamare un *trans-conscio*. Eliade vuole mantenere i due piani autonomi, per opposizione alla teoria freudiana (IS, 15-16), incorrendo in questo caso in una posizione ugualmente pericolosa, quella spiritualistica (IS, 14). Jung stesso afferma la *numinosità* dell'inconscio, senza opporre tuttavia contenuti più « spirituali » ad altri meno elevati. L'indistinzione, appunto, dei valori, è il modo proprio di manifestazione dell'inconscio.

Nonostante queste vaghe allusioni a un livello trascendente, « spirituale », ecc., di cui l'uomo parteciperebbe, — allusioni che siamo costretti a

---

[1] « It is clearly the dramatization of death and rebirth which underlies the various scenarios of initiation » - G. Weckman, Understanding Initiation, in: *HR* 10 (1970), n. 1, 70.

scartare non perché falsificabili, ma perché non-verificabili —, il resto della teoria eliadiana è lungi dall'essere confutabile allo stesso modo. (La nostra riluttanza nell'usare termini come « sacro », « trascendenza », « spirituale », ecc., quando non riferiti a situazioni storiche precise, viene esclusivamente dalla convinzione che il loro significato consueto, *alltäglich*, reca un'informazione facile ai fraintendimenti. Anche il loro uso storico è consentito soltanto previe le debite precisazioni contestuali. Abbiamo sempre presente il seguente passo di Wittgenstein: « Il giusto metodo della filosofia sarebbe insomma il seguente: non dire niente altro di ciò che si può dire, cioè le proposizioni della scienza della natura — cioè qualcosa che non ha niente a che fare con la filosofia — e poi ogni volta che qualcuno volesse dire qualcosa di metafisico, dimostrargli che non ha dato nessun significato ad alcuni segni nelle sue proposizioni » *Tractatus*, 6.53).

1. Psiche profonda e simbolismo religioso

Che Mircea Eliade abbia o non abbia voluto costruire un'antropologia filosofica non ci sembra essenziale; è invece innegabile il fatto che egli insista, specialmente in alcune opere, sull'importanza della teoria junghiana dell'inconscio (IS, 16, 36, ecc.). È in base a questa teoria che egli formula il ruolo e i compiti della storia delle religioni (IS, 43-4; cfr. *infra*, 5.4.-5.). Secondo Neumann e, in parte, secondo Jung stesso, il materiale storico-religioso permetterebbe una ricostruzione dell'evoluzione della coscienza [2]. La coscienza dell'uomo moderno è il risultato di un processo incominciato agli albori del tempo. Tutto il « materiale di scar-

[2] Cfr. NEUMANN, 1954: XX-XXIII. Egli sviluppa qui alcune osservazioni molto più prudenti del suo maestro (*Simboli della trasformazione*).

to » che storicamente è stato superato o sostituito continua a esistere, in fase latente, nell'inconscio. La sua irruzione nell'esistenza comune, basata sul consolidamento della coscienza e sul suo adeguamento storico, equivale a una malattia. Nell'analisi delle fantasie dei malati vengono a galla contenuti arcaici che trovano paralleli nelle più o meno antiche elaborazioni religiose dell'umanità. L'« uomo integrale » non si identifica con l'uomo conscio ed efficace che si manifesta nelle attività « diurne »: il sonno, il sognare, gli atti più consueti come quello di ascoltare musica, di leggere un libro o di andare a uno spettacolo *sottraggono l'uomo al suo presente storico.* L'essere completo è dunque formato insieme dalla partecipazione alla storia e dall'evasione dalla storia.

Non ci meraviglia affatto che il concetto di « storia » sia stato così male interpretato in Eliade, perfino da un ricercatore attento come D. Rei. Tuttavia, non sarebbe stato difficile trovare le probabili fonti a cui Eliade implicitamente allude attraverso il suo modo di parlare di « storia ». Ci sembra quasi ovvio che nella sua insistenza per *riscattare l'uomo dall'immersione nella contingenza,* egli si rifaccia all'analitica esistenziale heideggeriana. La « storia » è storia personale che non si identifica, in termini psicologici, con il semplice stato di veglia e di partecipazione socio-politica o altro. Questa è soltanto una zona importante della « storia », ma niente di più. L'« essere integrale » è composto da un'infinità di evasioni che devono avere un significato, una ragione e un senso. Ma anche il concetto di « partecipazione alla storia » è estremamente vago e, tutto sommato, fondamentalmente scorretto. Si presume che si partecipa a qualcosa attraverso l'adesione cosciente, ma in fondo è quasi impossibile sapere *a che cosa realmente si aderisce.* La profonda analisi di Freud della psicologia delle masse dovrebbe rimanere un perenne ammonimento in questo senso.

L'ipotesi dell'inconscio collettivo formulata da Jung, ma già accennata in precedenza da Freud in lavori come quello sopraindicato, riceve l'adesione parziale di Eliade. Se l'ontogenesi ripete la filogenesi, in ogni esemplare umano vive l'intero passato della specie. L'uomo « moderno », « storico », non è stato meno formato da un'esperienza come l'antropofagia che dalla battaglia di Legnano. È, dal punto di vista psicologico — ma anche antropologico e filosofico — assurdo credere che la storia sia una sequenza di eventi oggettivi che avrebbero portato a una situazione attuale determinante (sempre oggettivamente) il comportamento dell'uomo che in essa si trova. Lo stato dell'uomo in tale sequenza non è quello di attore, come si vorrebbe far credere, ma piuttosto di spettatore e, in secondo luogo, il suo rapporto con tale tipo di « storia » in cui si trova non esaurisce né le sue possibilità consce, né quelle inconsce. L'artista, lo scienziato, il dormiente, contribuiscono alla creazione di una « storia » completamente differente da quella sopra descritta. Essi partecipano a un universo di immagini preelaborate, universo di carattere « archetipale », eventualmente astorico. Un filosofo come Paul Ricoeur, probabilmente sulla scia di Eliade, si chiedeva se il simbolo non precedesse l'esistenza dell'uomo [3]; noi siamo più inclini a dare ragione a Michel Meslin, il quale ritiene che non si possa accordare al simbolo questo carattere trascendentale [4]. Ad ogni modo, il *simbolo* rappresenta il linguaggio specifico in cui si esprime l'universo di immagini di cui sopra.

> L'attività dell'inconscio si può cogliere soltanto attraverso l'interpretazione di immagini, figure e scenari che non vanno considerati in sé e per sé, ma come

---

[3] Relazione all'incontro organizzato a Roma da E. Castelli, gennaio 1976.

[4] MESLIN, 1975: 24-5: « L'idée d'un symbolisme cosmique ' naturel, qui s'imposerait à l'homme comme une sorte de révélation théophanique me semble scientifiquement difficilement acceptable ».

« maschere » di situazioni e di personaggi che il conscio non vuole o non può riconoscere (MA, 177).

Le osservazioni di Eliade sul simbolismo religioso si possono riassumere così, con le sue stesse parole:

1) I simboli possono rivelare una *modalità del reale o una struttura del mondo che non sono evidenti sul piano dell'esperienza immediata* ...

2) ... Per i primitivi, *i simboli sono sempre religiosi*, poiché mirano o a qualcosa di *reale*, o a una *struttura del mondo* ...

3) Una caratteristica essenziale del simbolismo religioso è la sua *polivalenza*, la sua capacità di *esprimere simultaneamente significati multipli, la connessione fra i quali non è evidente sul piano della esperienza immediata* ...

4) Questa capacità del simbolismo religioso di svelare una molteplicità di significati strutturalmente collegati ha una conseguenza importante: il simbolo è *suscettibile di rivelare una prospettiva nella quale certe realtà eterogenee si lasciano articolare in un insieme o perfino si integrano in un « sistema »* ...

5) Forse la funzione più importante del simbolismo religioso (importante, soprattutto per via del ruolo che doveva avere nelle successive speculazioni filosofiche) è la sua *capacità di esprimere alcune situazioni paradossali e alcune strutture della realtà ultima, altrimenti impossibili ad esprimere* ...

6) Infine bisogna sottolineare il *valore esistenziale del simbolo religioso, cioè il fatto che un simbolo allude sempre a una realtà o a una situazione tale da impegnare l'esistenza umana* (MA, 189-94).

Questo il meccanismo, o il funzionamento, dei simboli, la loro logica intrinseca. Per quanto ne riguarda l'origine, l'ipotesi più verosimile, tenuto debito conto dell'osservazione di M. Meslin di cui sopra, pare quella formulata da G. Durand [5] ed espressa in termini simili da Minkowski: *la coscienza non distingue la costituzione analitica del*

---

[5] DURAND, 8-9, afferma, sulla scia di M. Mauss, che « il primo "linguaggio" il "verbo", è espressione corporea ». « Gli schemi (verbali) sono il capitale referenziale di tutti i gesti possibili della specie *homo sapiens* ».

mondo, ma la portata dei fenomeni sui sensi[6]. Le formazioni della psiche umana sono piuttosto del tipo dei vari « complessi » descritti da G. Bachelard in molti suoi libri che non del tipo delle formule chimiche o delle espressioni matematiche di varie teorie della fisica. Nel caso di ciò che Eliade chiama « le ierofanie elementari », questo sembra indiscutibile, e il suo modo di spiegarle riecheggia senz'altro influssi di molta letteratura psicologica sull'argomento. Ma il problema che si pone lo storico delle religioni è distinto dal problema che si pone lo psicologo davanti ai medesimi « fatti »:

> *A che cosa rispondono questi miti e questi simboli per avere conosciuto una tale diffusione?* Non bisogna lasciare questa domanda agli psicologi, ai sociologi e ai filosofi, perché nessuno, per risolverla, è meglio preparato dello storico delle religioni. Basta darsi la pena di studiare il problema per costatare che, diffusisi o scopertisi spontaneamente, i simboli, i miti e i riti rivelano sempre una situazione-limite dell'uomo, e non solo una situazione storica: una situazione-limite, cioè quella che l'uomo scopre prendendo coscienza del suo posto nell'Universo (IS, 42-3). Attirando l'attenzione sulla sopravvivenza dei simboli e dei temi mitici nella psiche dell'uomo moderno, mostrando che la riscoperta spontanea degli archetipi del simbolismo arcaico è cosa comune fra tutti gli umani, senza differenza di razza e di ambiente storico, la psicologia del profondo ha sciolto lo storico delle religioni dalle sue ultime esitazioni ... Si indovinano già le prospettive che si aprirebbero davanti alla storia delle religioni se sapesse approfittare di tutte le proprie scoperte o di quelle dell'etnologia, della sociologia e della psicologia del profondo. Nel concepire lo studio dell'uomo non solo in quanto essere storico, ma anche in quanto simbolo vivente, la storia delle religioni potrebbe diventare, *sit venia verbo*, una *metapsicanalisi* (*ib.*, 43).

Sarebbe davvero inutile moltiplicare le citazioni su questo argomento (sul quale ritorneremo in breve *infra*, 5.3.-5.). Basti ricordare che, negli

---

[6] MINKOWSKI, *op. cit.* - esprime la medesima cosa quando parla di « portata vitale dei fenomeni sui sensi ».

stessi anni in cui Eliade scriveva le sue opere fondamentali, erano di moda le idee di G. Bachelard e la sua interpretazione alquanto « rivoluzionaria » di documenti letterari o appartenenti alla scienza di secoli passati, mentre in etnologia era di moda la scuola del prematuramente scomparso Marcel Griaule, scuola che permise effettivamente un balzo in avanti allo studio del simbolismo presso i popoli relativamente arcaici (Dogon e Bambara del Sudan francese, poi Mali). Eliade cita spesso i lavori di Griaule e del suo *team* e si rifà certe volte al materiale da loro raccolto (per esempio in FA, sul ruolo del fabbro africano, ecc.). Griaule e i suoi collaboratori pubblicavano spesso su *Journal de psychologie normale et pathologique*, mentre è dello stesso tempo l'apparizione dei *Cahiers Internationaux du Symbolisme*, ecc. Il simbolismo è stato dunque la scoperta degli anni 1948-50 e, come ogni scoperta, ha avuto un periodo in cui l'interesse che suscitava è stato all'apogeo. In seguito, tale interesse si sarebbe istituzionalizzato e, sebbene la collana sul simbolismo di varie religioni diretta da C. Colpe o il numero speciale dedicato all'argomento della *Revue de Sciences Religieuses* nel 1975 dimostrino che le ricerche in atto sono numerose e vigorose, la direzione in cui muovono sembra ormai più cauta e più distaccata dalla psicanalisi. Ciò, del resto, si può vedere anche dal molto equilibrato orientamento degli studi di uno storico delle religioni come M. Meslin, oppure dagli studi del gruppo riunito intorno al « Centro di Ricerche sull'Immaginazione » (cfr. *Circé*), dalle interessanti prospettive della psicosociologia francese e italiana, ecc.

D'altra parte, le prospettive antropologiche sul simbolismo sono assai diverse da quelle di cui sopra, come del resto è stato messo in risalto anche da J. A. Saliba nella sua valutazione delle opere di Eliade. Per rendere, tuttavia, giustizia alla psicanalisi, bisogna osservare che le idee di « ritualizzazione » e simili nacquero nel circolo in-

torno a C. G. Jung (A. Portmann, E. Neumann) molto prima che diventassero uno dei principali punti di riferimento degli etologi, biologi e antropologi.
Non crediamo che Eliade abbia sopravvalutato le scoperte della psicanalisi. Semmai, egli si è immaginato — a torto — che la storia delle religioni avrebbe seguito e integrato i risultati paralleli di questa scienza. In tal modo egli si è trovato alquanto emarginato sul proprio terreno, perché la storia delle religioni ha preso una piega completamente estranea all'orientamento da lui prospettato e sperato. È in questo senso che bisogna intendere anche le critiche di Saliba (all'infuori di ciò che, nel libro dell'ultimo, proviene palesemente da malintesi o da interpretazioni tendenziose). Non sappiamo se rammaricarci per lo appuntamento che la storia delle religioni ha perso, quell'appuntamento che l'avrebbe trasformata in una « metapsicanalisi », cioè le avrebbe consentito di occupare la posizione di « epistemologia generale » nei confronti di ogni simbolismo, religioso o meno. È probabile che la storia delle religioni avesse questa possibilità, perché è l'unica disciplina capace di ordinare i simboli in serie comparative; per il momento, basti però costatare che essa si è limitata a un ruolo marginale nell'*ermeneutica* dei fatti religiosi, ermeneutica la quale, senza l'ausilio della comparazione, deve accontentarsi di tastare il vuoto. Siccome tale ermeneutica è praticata nell'ambito della filosofia della religione, possiamo riassumere la reciproca posizione dello storico e del filosofo delle religioni nei termini di un'antica fiaba: la storia è il cieco, la filosofia il paralitico. Essi non potranno salvarsi da soli dall'inondazione che minaccia il villaggio. L'unica soluzione è che il cieco prenda il paralitico sulle sue spalle e questi lo guidi nello sfuggire alle acque.

2. Mito e sogno

« L'opera *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912) di C. G. Jung annunciava il suo distacco da Freud. Contrariamente a quest'ultimo, Jung era impressionato dalla presenza delle forze transpersonali, universali, nel profondo della psiche. Furono soprattutto le sorprendenti similitudini tra i miti, i simboli e le raffigurazioni mitologiche di popoli e civiltà molto separati tra loro che spinsero Jung a postulare l'esistenza di un inconscio collettivo. Egli notò che i concetti di questo inconscio collettivo si manifestano attraverso ciò che egli chiamava "archetipi". Jung propose diverse definizioni degli archetipi; una delle ultime fu "modelli di comportamento" o propensioni che sono parte della natura umana. Secondo lui, il più importante archetipo è quello del Sé, cioè la totalità dell'uomo. Egli credeva che in ogni civiltà l'uomo lavori — attraverso ciò che chiamava il processo di individuazione — alla realizzazione del Sé. Nella civiltà occidentale il simbolo del Sé è Cristo, e la realizzazione del Sé è "redenzione". Contrariamente a Freud, che disprezzava la religione, Jung era convinto che l'esperienza religiosa avesse un significato e un fine e che, dunque, non dovesse essere "emarginata" attraverso il riduzionismo. Egli insisteva sull'ambivalenza delle figure religiose dell'inconscio » (NO, 35-6).

Negli anni 1935 e 1936, Jung pubblicò due articoli in cui metteva in parallelo il « processo di individuazione » manifestato attraverso l'analisi di una serie di sogni di un suo paziente, e il processo alchimico illustrato da una serie di trattati ellenistici, medievali e rinascimentali. L'indagine metteva in risalto analogie fra il contenuto dei sogni e il susseguirsi delle fasi alchimistiche. Jung continuò, in maniera per niente superficiale, il suo progetto di scoprire eventualmente le fasi dello sviluppo filogenetico della coscienza, per poter gettare una nuova luce sullo sviluppo ontogene-

tico. Colui che tentò di portare a compimento questo progetto fu un suo allievo, Erich Neumann, in un libro del 1949 (*Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*). Neumann introdusse in uno schema evoluzionistico i risultati del lavoro di Jung con materiali mitologici. Nonostante osservazioni molto acute, il libro si mantiene tuttavia su un terreno molto instabile, dove la prudenza del maestro era riuscita a salvare l'equilibrio, ma l'impostazione troppo rigida dell'allievo non riesce a soddisfare le esigenze di altre discipline che si occupano degli stessi materiali, per esempio la storia delle religioni. Uno dei motivi centrali del lavoro di Neumann è il « mito dell'Eroe », in cui egli decifra il processo della formazione del Sé. In altri lavori, forse più convincenti (cfr. *Evoluzione culturale e religione*), egli definisce tale processo come « centroversione », per distinguerlo dalla « introversione » e « extraversione » cioè dall'azione dominante della coscienza che caratterizza i due tipi psicologici descritti da Jung (cfr. *Tipi psicologici*).

Come abbiamo osservato nel primo capitolo di questo libro e in un articolo sulla creazione letteraria di Eliade, una delle « ossessioni » di quest'ultimo, messa direttamente in relazione con una tematica giudeo-cristiana (cfr. HCIR e *infra*, 4.4.), è l'« inconoscibilità del miracolo ». Parlavamo, nel nostro articolo, di una specie di « ordalia della storia » che caratterizzerebbe alcuni personaggi della narrativa eliadiana. Per l'uomo moderno, gli scenari dell'iniziazione, contraddistinti dalla « morte » e « risurrezione » simbolico-rituale, si trasferiscono sul piano dell'inconscio, dove rimangono operanti (cfr. *infra*, 3.3.). Allo stesso tempo, si può dire che l'uomo moderno è il prodotto del giudeo-cristianesimo, il quale ha valutato la storia in modo peculiare e soprattutto *distinto* dalle religioni arcaiche. La « fede assurda », la commemorazione di *eventi storici* e l'incarnazione di Dio *nella storia* sono possibili soltanto all'interno del-

la religione giudaica. Il personaggio della narrativa di Eliade è un uomo « storico » nel senso di cui sopra. Non ha un « iniziatore », ma è la « storia » stessa che si incarica di metterlo alla prova, di sottoporlo a varie « ordalie » iniziatiche.

Anche questa idea è junghiana, e fu espressa da Neumann [7] col termine, forse più felice del nostro, di « rituale del destino ». È fuori di ogni dubbio il fatto che Eliade ha tentato di descrivere, nelle sue opere storico-religiose, una medesima « situazione » nel mondo, che si era proposto di descrivere come scrittore. Non sbaglia chi afferma che l'opera dello storico delle religioni è pervasa da un « interesse esistenziale ». Anche Altizer avrebbe potuto sostenere le sue tesi con più argomenti, se fosse stato al corrente della narrativa eliadiana.

L'uomo della narrativa eliadiana vive nella prospettiva del mistero, di un mistero, da un lato, *senza qualifiche* e, da un altro, *squalificato* dalla storia. Tale « squalifica del mistero » toglie la possibilità di un incontro definitivo, di uno « schiarimento col sacro » di cui il personaggio ha un'intensa nostalgia. E tuttavia, la storia stessa si incarica di fornirgli prove, incontri, infinite occasioni di ambiguo significato. Ognuno di questi « incontri » potrebbe essere una ierofania, ma ogni ierofania è irriconoscibile. Questo l'aspetto più profondo di ciò che D. Rei chiamava la « religiosità di fondo » eliadiana. In questo senso (e soltanto in questo) egli si può definire cristiano: perché il nuovo stato delle ierofanie, la loro irriconoscibilità, è stato reso possibile soltanto nell'orizzonte giudeo-cristiano, nell'orizzonte della « fede nella storia ». Peraltro, Eliade non cessa mai di ripetere che tale posizione dell'uomo nel mondo — posizione in cui, con molta probabilità, egli si riconosce — è molto più drammatica di quella dell'uomo delle società « arcaiche ».

---

[7] NEUMANN, 1974: 25 (*Importanza psicologica del rito*).

Eliade tende a rendere esplicita la sua « nostalgia » per l'appuntamento perso col sacro. La situazione che è sua viene inconsciamente vissuta da milioni di altri esseri umani. Prenderne coscienza potrebbe avere conseguenze profonde per la vita di questi individui. Resta da chiedersi se la « radice esistenziale » del tipo di ermeneutica eliadiana basti per legittimarla dal punto di vista « scientifico ». Siamo ben grati ai corsi e agli articoli del professore J. J. A. Mooij e a una discussione col nostro collega dr. L. Wierenga per averci chiarito che l'ermeneutica eliadiana, con le sue basi « esistenziali », è perfettamente ammissibile in quanto « scienza » (cfr. *infra*, 5.4.). In tal modo, una parte della critica di Saliba a Eliade che saremmo stati tentati di recepire, viene a trovarsi priva di fondamento.
È opinione nostra, dunque, che tutte le creazioni di Eliade, siano esse « scientifiche » o letterarie, cercano di rispondere agli stessi interrogativi scaturiti dalla « situazione » nel mondo, che egli risente essere sua e che cerca di rendere cosciente. Nelle opere di storia delle religioni, ciò porta alla formulazione di un'*ipotesi*, ipotesi che si trova parzialmente confermata nei lavori di uno Jung o di un Neumann.

3. La nascita mistica

Nel 1955, quando Eliade viene invitato a Chicago per tenere le « Haskell Lectures », con il libro *Naissances Mystiques*, si chiude il « periodo europeo » del nostro autore. È lecito chiedersi se, dopo vent'anni, la prospettiva sulle iniziazioni presso i popoli arcaici e sui problemi della persistenza psichica degli scenari iniziatici presso l'uomo moderno sia cambiata.
I primi due capitoli del libro presentano le « iniziazioni collettive », pubertarie e tribali, nelle religioni dette « primitive », in prospettiva storico-

religiosa (cioè non antropologica o sociologica). La scelta delle iniziazioni australiane come punto di partenza è dovuta, in primo luogo, all'antichità storico-culturale del materiale e, in secondo luogo, alla trasparenza fenomenologica dello scenario iniziatico. Le sequenze dell'iniziazione australiana sembrano essere, in ordine: la separazione dalla madre, la morte iniziatica, la resurrezione iniziatica. Le pratiche sono diverse a seconda delle tribù, ma il loro significato e i loro schemi generali sono identici. L'analisi dei modelli della iniziazione presso i popoli arcaici rivela, oltre le differenze, una sorprendente unità strutturale.

Le iniziazioni femminili sono meno diffuse di quelle collettive maschili, sono meno elaborate e, soprattutto, non hanno carattere collettivo. Ai primi segni catameniali, la ragazza viene separata dall'ambito familiare, e lo scenario dell'iniziazione è incentrato su questa separazione rituale e, in seguito, sul reingresso della donna nella vita sociale. La tendenza delle donne è di organizzarsi in associazioni religiose segrete sul modello di quelle maschili e di accordare un'importanza specifica al rituale del parto. In stretta connessione col parto sono alcuni « culti segreti » come il Kunapipi australiano, nel cui rituale è presente il simbolismo del « regressus ad uterum ». Tale simbolismo è frequente in varie cerimonie iniziatiche, in forme più o meno drammatiche (la *dîkshâ* indiana ne è un esempio). Per ottenere l'ingresso in una nuova condizione, come si suppone quella che segue al cerimoniale iniziatico, bisogna ritornare, ritualmente e simbolicamente, allo stato fetale, ripetere cioè il momento del parto. In altri miti e credenze, il *regressus ad uterum* si effettua senza la « regressione » simbolico-rituale del neofita (eroe) allo stato embrionale. In tal caso, l'« eroe » penetra nel ventre della Terra Madre e effettua una « discesa agli Inferi », dove risiede la Dea infernale, padrona dei morti. Simili miti o fiabe riprendono, in forma diversa, il tema iniziatico dell'« in-

ghiottimento da parte del mostro », che simboleggia ugualmente il ritorno necessario, per rinascere, allo stato prenatale. Il significato iniziatico della « morte » sembra essere appunto quello di ricorso alle potenzialità creatrici della condizione precedente la nascita.

Con la figura dell'« eroe » si penetra nell'ambito delle mitologie attinenti alle *iniziazioni individuali*, più comunemente quelle di « alto grado » (sciamani, guerrieri, *medicine-men*), ma in tal caso anche pubertarie (Nord America). Fra gli aborigeni nord-americani, lo sciamanismo ha influenzato gli scenari delle altre iniziazioni, rendendone i riti abbastanza simili fra loro. Il fenomeno dei « culti segreti » maschili si riscontra soprattutto in Melanesia e in Africa, mentre quelli femminili, meno diffusi, imitano in generale le rispettive strutture dei primi. Fra le associazioni maschili e quelle femminili esiste allo stesso tempo antagonismo e attrazione, scambi reciproci e approfondimenti di esperienze tipiche del proprio sesso.

Le iniziazioni più propriamente individuali sono quelle militari e quelle sciamaniche. La singolarità dell'iniziazione sciamanica sta nel suo carattere drammatico, profondamente *patico* (da non considerare, però, *patologico*). La « malattia iniziatica » è sempre presente all'inizio dello scenario, che si conclude con la morte e risurrezione rituale e simbolica attestata quasi in ogni tipo di iniziazione, sia pubertaria che individuale (ma questa generalizzazione sembra arbitraria; cfr. Saliba, *l.c.*). Durante la « morte » iniziatica, l'anima dello sciamano compie la sua prima esperienza estatica. Identica nei suoi schemi generali con l'iniziazione sciamanica vera e propria è quella dei *medicine men* australiani (cfr. Culianu, rec. RA). Attraverso l'analisi comparata, il problema viene gradualmente esteso alle grandi religioni e al mondo moderno secolarizzato. La persistenza degli schemi iniziatici nell'arte e nella letteratura del '900 sono stati oggetto di un ulteriore aggiorna-

mento bibliografico da parte di Eliade, pubblicato nel 1965 nel volume collettivo sulla iniziazione edito da C. J. Bleeker e incluso in seguito ne *La nostalgia delle origini* (cfr. Culianu, rec. NO). Riemergono le medesime conclusioni sul valore efficace dell'iniziazione al livello della psiche profonda dell'uomo moderno, conclusioni che questo paragrafo intende riprendere in breve.
Nel mondo desacralizzato continua a esistere e a operare una *mitologia camuffata*, una « religione degradata ». L'uomo moderno riprende i comportamenti dell'« uomo religioso », svuotandoli dei loro significati originali ... Feste, cerimonie, spettacoli, competizioni sportive, giochi, pubblicità, letteratura, populistica ecc., tutto ciò rivela un comportamento mitologico che non si riconosce più come tale.

> Per la maggior parte degli individui che non partecipano a un'esperienza religiosa autentica, il comportamento mitico si lascia decifrare, all'infuori dell'attività inconscia della psiche (sogni, fantasie, nostalgie, ecc.), nelle loro distrazioni (MRM, 37-8).

Per quanto riguarda gli elementi iniziatici, questi si ritrovano nell'immaginazione e nella vita onirica dell'uomo moderno e soprattutto nelle sue *crisi* esistenziali, nella solitudine e disperazione che precederebbero l'accesso a ogni vita autentica e creativa. L'uomo diventerebbe « se stesso » soltanto dopo aver superato le « torture » e la « morte » inflittegli dalle proprie forze inconsce, seguiti dal passaggio a una vita « rigenerata » (NM, capitolo 8) (cfr. Culianu, rec. NM).
La filosofia moderna, con Heidegger, è ridiventata, in un certo senso, una meditazione sulla morte (cfr. Culianu, rec. *Occultism*). La morte è la esperienza più personale dell'uomo, perché « nessuno può liberare qualcun altro dalla propria morte ». La prospettiva dell'« essere-per-la-morte » che si rende trasparente nell'angoscia, significa non un *pensare* sulla morte, ma un *assuefarsi con*

la morte, una *decisione*. « La decisione appare come una comprensione della fine dell'Essere in quanto "precipitantesi" in avanti nella "morte". Heidegger, definendo ancora la decisione, afferma: "Essa racchiude in sé l'Essere autentico per-la-morte in quanto possibile modalità esistenziale della propria autenticità". La decisione non è una via di scampo davanti alla morte, dice Heidegger; al contrario, essa è la comprensione che, avendo sentito il richiamo della coscienza, rende libera per la morte la possibilità di acquistare il dominio sull'esistenza del *Dasein*. Tale posizione non porta alla fuga dal mondo nella solitudine, ma anzi, porterà il *Dasein* umano "senza illusione, alla decisione dell'agire". L'autore di *Essere e Tempo* formula le sue idee in un altro modo ancora: la sobria angoscia che sentiamo davanti alla possibilità di cui sopra si accompagna ad una imperterrita gioia » [8].
Si può eventualmente notare la prospettiva « iniziatica » di Heidegger (la familiarità con la morte porta al superamento della morte). Ma il problema degli scenari di « morte » e « risurrezione » iniziatica nel mondo moderno è molto più complesso.
Dalla ricerca di O. Rank sul mito dell'Eroe, fino al libro di Neumann sull'evoluzione della coscienza, una serie di lavori psicanalitici e di interpretazioni letterarie hanno dimostrato l'interesse per questo tema. È stata analizzata la struttura iniziatica nelle opere di Nerval o, più recentemente, sulla scia di M. Eliade (NO, 141), nei romanzi di Jules Verne (S. Vierne).

> È probabile che le biografie di alcuni importanti scrittori — cioè le loro crisi, sofferenze e prove — siano state interpretate alla luce di simili « dialettiche di iniziazione ». ... Il modello di iniziazione decifrato da Richer in *Aurélie* può indicare che Gérard de Nerval

---

[8] Wach, 63-4 (*The Problem of Death in Modern Philosophy*).

attraversasse una crisi paragonabile nel profondo a un *rite de passage*. Il caso di Nerval non è eccezionale. Non so se la giovinezza di Goethe, ad esempio, sia stata analizzata in una tale prospettiva. Ma in *Poesia e Verità* il vecchio Goethe descrive le esperienze turbolente del suo *Sturm und Drang* in termini che ricordano uno dei tipi « sciamanistici » di iniziazione. Goethe parla della instabilità, dell'eccentricità e dell'irresponsabilità di quegli anni. Egli ammette di aver sprecato il suo tempo e i suoi doni, che la sua vita era senza scopo e senza significato. Egli viveva in uno « stato di caos », era come « smembrato e tagliato a pezzi » (« *in solcher vielfachen Zerstreuung, ja Zerstückelung meines Wesens* »). Com'è noto, lo smembramento e l'essere tagliato a pezzi e anche lo « stato di caos » (cioè l'instabilità psichica e mentale) sono tratti caratteristici dell'iniziazione sciamanistica. E proprio come il futuro sciamano ritrova, attraverso la sua iniziazione, una più forte e più creativa personalità, si può dire che dopo il periodo dello *Sturm und Drang* Goethe abbia superato la propria immaturità e sia divenuto padrone sia della propria vita che della propria forza creativa (NO, 141-42).

Il desiderio di decifrare le trame iniziatorie nella letteratura, nelle arti plastiche e nel cinema, denota non solo una rivalutazione della iniziazione come un processo di rigenerazione e trasformazione, ma anche un certo desiderio nostalgico di un'esperienza equivalente. Nel mondo occidentale, l'iniziazione nel tradizionale e stretto senso della parola è scomparsa da molto tempo. Ma i simboli d'iniziazione e le trame iniziatorie permangono al livello dell'inconscio, specialmente nei sogni e negli universi dell'immaginazione. È significativo che queste sopravvivenze siano studiate oggi con un interesse difficilmente immaginabile cinquanta o sessanta anni fa. Freud ha dimostrato che alcune tendenze e alcune decisioni essenziali sono inconsce. Di conseguenza, è assai rivelatrice la forte attrazione per le opere artistiche e letterarie aventi una struttura d'iniziazione. Il marxismo e la psicologia del profondo hanno illustrato l'efficacia della cosiddetta demistificazione quando si voglia scoprire il vero — o l'*originale* — significato di un comportamento, di un'azione o di una creazione culturale. Nel nostro caso, dobbiamo cercare una demistificazione alla rovescia, vale a dire dobbiamo « demistificare » i mondi apparentemente profani e i linguaggi della letteratura, delle arti plastiche e del cinema per rivelare i loro elementi « sacri », sebbene si tratti, naturalmente, di una « sacralità » ignorata, camuffata o degradata. In un mon-

do desacralizzato, quale il nostro, il « sacro » è presente e attivo soprattutto negli universi dell'immaginazione. Ma le esperienze dell'immaginazione sono parte dell'essere umano nella sua totalità, non meno importante delle sue esperienze diurne. Ciò significa che la nostalgia per le prove e le atmosfere iniziatiche, che appare in tante opere letterarie e plastiche, rivela la ricerca da parte dell'uomo moderno di un totale e definitivo rinnovamento, di una *renovatio* capace di cambiare la sua esistenza (NO, 143).

MORFOLOGIA DEL SACRO E STORIA RELIGIOSA

capitolo quarto

Come si è visto nel capitolo precedente, l'intento di Eliade è quello di elaborare una « antropologia filosofica » a partire dalla descrizione dell'orizzonte arcaico e da alcune « evidenze » concernenti l'uomo moderno. Benché i suoi risultati non coincidano con quelli di Jung, la sua impostazione si avvale della teoria dell'inconscio collettivo di quest'ultimo — sia pure come semplice ipotesi di lavoro.

Il problema verrà ridiscusso in questo capitolo, ma va segnalato sin dal principio: Eliade elabora una *teoria*, a partire dalle serie fenomenologiche « illuminate » nelle religioni arcaiche e in altre religioni. Questa *teoria non è dello stesso ordine* epistemologico *con i « fatti » indagati.* In tal caso, ogni tentativo di uno storico delle religioni o di un antropologo quale Saliba di opporsi alla teoria eliadiana in base ai « fatti » si rivela scorretto, perché non tiene conto, appunto, del *livello* completamente diverso sul quale va situata una teoria, rispetto ai « fatti » sui quali essa è stata costruita.

1. L'eterno ritorno

Il tentativo eliadiano non si inserisce propriamente in ciò che in Italia si intende per « storia delle

religioni ». Il suo intento è sensibilmente più vasto, e più precisamente quello di illuminare i « principi dell'ontologia arcaica » per elaborare una « filosofia della storia ». L'operare di Eliade con i materiali storico-religiosi è ineccepibilmente « positivo », ma il fine di questo operare non si esaurisce nella ricostruzione storico-genetica. Un secondo momento consiste nell'ordinare il materiale in serie fenomenologiche. Fino a questo punto egli rifà la strada di un R. Otto e di un G. Van der Leeuw, con l'aggiunta di un inquadramento storico assai più ricco e più aggiornato. Tuttavia, egli non si arresta dopo questo passo. Una volta ottenute le serie paradigmatiche di fenomeni, esse devono essere interpretate. Il compito dell'ermeneutica religiosa è quello di dischiudere il significato che tali serie fenomenologiche hanno per l'« uomo arcaico » e, di riflesso, quello di stabilire il loro significato e la loro portata nel mondo moderno.

In altre parole, il punto di partenza e il punto di arrivo sono identici: si tratta dell'« uomo moderno » e della sua posizione davanti alla natura e alla storia. Tuttavia, fra punto di partenza e punto di arrivo si frappone l'« orizzonte arcaico », nel quale Eliade trova gli elementi per abbozzare la comparazione.

La « struttura dell'ontologia arcaica » viene proposta in una serie di lavori (MER, SP, AM, THR) che riprendono i tentativi giovanili esposti già nell'ultima parte del primo capitolo di questo libro. Inoltre, il *Trattato di Storia delle Religioni* (cfr. *infra*, 4.3.) contiene in sintesi tutte le idee esposte in libri di carattere più divulgativo.

Una delle caratteristiche fondamentali dell'« uomo arcaico » è quella di vivere in un mondo la cui *realtà* non è data dal semplice essere delle cose, ma dalla loro *partecipazione a modelli paradigmatici*, ad archetipi celesti. I territori, i templi e le città hanno tali archetipi. Di uno speciale prestigio si avvale il « centro del mondo », luogo

di incontro delle tre regioni cosmiche (cielo, terra, inferno). In questo « centro » ha avuto luogo la creazione del mondo (più propriamente, la creazione ha avuto luogo in *un* centro del mondo, omologabile a tutti gli altri « centri »), e dunque è stata fondata la *realtà* del mondo stesso in quanto beneficiario di un atto degli esseri trascendenti. Ogni attività, rituale o anche « profana », ha un suo modello in attività che le conferisce *realtà*. La tendenza dell'uomo arcaico è di diventare archetipico e paradigmatico (MER, cap. 1). Così descritta, l'ontologia arcaica ha una struttura evidentemente platonica.

La tendenza dell'uomo che vive nell'orizzonte arcaico è quella di trasformare ogni evento storico secondo categorie mitiche: « la memoria collettiva è astorica ». L'individualità umana ha carattere secondario, essa svanisce davanti ai *modelli* tradizionali ripetitivi.

Il *tempo* non è lineare, irreversibile: periodicamente, nelle cerimonie del Nuovo Anno o simili, attraverso la riattualizzazione rituale del mito delle origini, le vicende aurorali vengono inaugurate *a novo*. Il carattere ciclico, rinnovabile, del tempo, è una delle più marcate differenze fra mentalità arcaica e mentalità moderna, formatasi alla scuola della *storia*.

L'intenzionalità più profonda degli studi eliadiani si rivela altamente pragmatica: se l'uomo arcaico, la cui tendenza è di opporsi alla storia in quanto sequenza di fenomeni imprevedibili e di valore autonomo attraverso la loro integrazione in serie paradigmatiche prevedibili e di costante valore (in quanto fondantisi in eventi attuati alle origini da esseri mitici), riesce in tal modo a *sopportare* le calamità storiche, come riesce invece l'uomo moderno a trovare una ragione per resistere nella storia, una volta che la storia assume un carattere sempre più coercitivo e, talvolta, assurdo? Tale meditazione, il cui interesse nel periodo postbellico è facilmente immaginabile, non ha perduto

oggi la sua attualità per il semplice fatto che l'Occidente ha conosciuto un lungo periodo di pace e prosperità materiale. Se evidentemente la guerra ha fortemente acuito la sensibilità di chi ne è stato, in un modo o in un altro, toccato, contribuendo al successo sotterraneo di libri come *Gnosi e spirito della Tarda Antichità* di Hans Jonas (vol. I, 1934) e, in ultima istanza, anche al successo dei primi saggi postbellici eliadiani, i problemi trattati da Eliade sono di perenne interesse. Vale a dire, se l'« uomo arcaico » giustificava la sua sofferenza storica avvalendosi di categorie mitiche, che cosa rimane all'uomo moderno per fare fronte alla *sua* precarietà storica, una volta che egli ha abbandonato tali categorie? (MER, cap. 3).
La risposta di Eliade è consona con le risposte di un Camus, per esempio: niente. Non c'è niente che giustifichi la resistenza dell'uomo in una storia di cui egli non è il protagonista, ma il semplice fantoccio mosso « da ogni soffio d'aria ». Mentre Camus invece ripiega, in ultima istanza, su una soluzione cristiana — anche se non proclamata tale —, cioè sull'agire in virtù dell'assurdo, tesi che riecheggia di influssi kierkegaardiani, Eliade sembra riproporre alquanto nostalgicamente una « cosmizzazione dell'uomo » che restauri quella dignità di *copula mundi* che egli aveva perduto dopo il Rinascimento.

2. Sacro e profano

Così rischiava di essere interpretata la sua posizione, e così, del resto, è successo (SP, *Pref.*). In effetti, per Eliade i due atteggiamenti — quello dell'« uomo arcaico » e quello dell'« uomo moderno » — rappresentano, come per Jung, ognuno il capovolgimento dell'altro. Mentre il mito nell'orizzonte arcaico rappresentava il paradigma a cui si riferiva ogni coscienza, oggi il mito continua una

specie di esistenza equivoca nel profondo dell'inconscio umano (SP, cap. IV; cfr. i riferimenti nel capitolo anteriore del ns. libro). Se la storia, in quanto successione arbitraria di fatti autonomi (cioè, arbitraria in rapporto all'esistenza dell'individuo), era accantonata dall'uomo arcaico nell'orizzonte del « profano », e come tale nella « non-esistenza », l'uomo moderno vive in maniera completamente diversa il suo rapporto con la storia, la quale finisce col sommergerlo completamente senza lasciargli niente altro di suo che il sogno e la morte. Se le cose stanno così — ma questo ci porterebbe alla necessità di dare un « giudizio di verità » che esula completamente non solo dalle nostre intenzioni, ma anche dalle possibilità stesse del linguaggio —, allora effettivamente sembra che nel suo « mondo » l'uomo arcaico si sentisse più *a casa* di quanto l'uomo moderno non si senta nel suo. E questo non è un vantaggio da poco; a ogni modo sembra, oggi, addirittura preferibile al possesso di beni di consumo in quantità illimitata e distribuiti in maniera più equa del passato. Tuttavia, l'indicazione di Eliade, l'antitesi fra orizzonte arcaico e orizzonte moderno, non assume affatto il carattere di una « soluzione » profetica della crisi dell'uomo dei nostri giorni attraverso un ritorno chimerico all'archetipo e alla ripetizione. Eliade è più vicino, per esempio, a un O. Spengler o a un H. Jonas, che non a un Maritain, benché la sua posizione sia stata spesso fraintesa a causa di connessioni fra il suo pensiero e quello di un Guénon o di un Evola. Se il giovane Eliade ha espresso almeno una volta il suo apprezzamento per Guénon ed Evola, lo ha fatto soprattutto da un punto di vista di « morfologo » della cultura. In seguito, e opportunamente, simili apprezzamenti non sono più comparsi nelle pagine eliadiane.

Il nostro compito, nel presente capitolo, è tuttavia molto più modesto del tentativo di situare Eliade nella storia del pensiero contemporaneo. Un si-

mile abbozzo sarà fatto più tardi, con tutte le riserve implicite in ogni tassinomia generica. Per il momento, continuiamo semplicemente a descrivere i tratti fondamentali di quel che Eliade chiama « ontologia arcaica », dichiarando di conseguenza che la sua indagine non si limita alla storia delle religioni quale comunemente la si intende, bensì presenta intenzionalità filosofiche.
Per ierofania si intende « manifestazione del sacro ». Il sacro si può manifestare dovunque, e tuttavia esistono ierofanie privilegiate.

Spazio sacro. La sacralità di un certo spazio è data dal mito cosmogonico. Lo spazio presenta tracce della vicenda delle origini: tali tracce sono delle ierofanie. Esso partecipa a un « centro » del mondo, centro relativo dal punto di vista logico (in quanto *ogni* spazio sacro ha o è un centro del mondo), ma assoluto dal punto di vista ontologico (e, per noi, pragmatico). Le città e le costruzioni sono compendi del cosmo. Una costruzione riceve vita da un sacrificio che ripete, in ultima istanza, il sacrificio cosmogonico.

Tempo sacro. Il tempo « sacro » si presenta paradossalmente come un « Tempo circolare, reversibile e ricuperabile », specie di « eterno presente mitico reintegrato periodicamente attraverso i riti » (SP, cap. II). La ripetizione annuale della cosmogonia assicura il ritorno *in illo tempore*, al tempo degli inizi quando ogni cosa prese forma. Tale ritorno assicura una « rigenerazione » del tempo stesso e, attraverso la partecipazione, degli attori del rito. La stessa cosa succede nei « tempi festivi » di ogni sorta: si diventa periodicamente contemporanei degli dèi, delle vicende delle origini cariche di sacralità.
Finora è costante il riferimento al *mito*. Eliade è conscio della difficoltà di definirlo, tuttavia ne dà la seguente descrizione, che gli sembra meno imperfetta delle altre: il mito racconta una storia

sacra, un evento che ha avuto luogo nel tempo « delle origini » (AM, cap. I; SP, cap. II). Il mito è un « modello esemplare » che gode di uno speciale prestigio, come il tempo delle origini è uno stato straordinario: la sua riattualizzazione attraverso mito e rito permette la « rigenerazione » comunitaria e individuale di cui sopra, le guarigioni magiche, ecc. (AM, cap. II).

Natura. La natura è per eccellenza luogo della manifestazione del sacro. Le ierofanie sono innumerevoli, ma si possono raggruppare in classi. L'inventario delle classi fatto dal fenomenologo o, meglio, dal *morfologo* delle religioni non sarà mai esauriente. A ogni modo, alcune classi sono più evidenti delle altre, ed è di queste soprattutto che Eliade si è occupato nel *Trattato di Storia delle Religioni.* Ne parleremo nel prossimo paragrafo. Per il momento limitiamoci a elencare le più importanti: la sacralità celeste, l'acqua, la terra, la vegetazione raggruppano intorno a loro il maggiore numero di ierofanie con significato « evidente ».

Esistenza. In un mondo che incessantemente ricorda le vicende di esseri delle origini e riceve costantemente la loro impronta, l'esistenza umana è santificata attraverso la continua identificazione delle « tracce » sacrali nel mondo (inteso come spazio, natura, tempo, organizzazione sociale, vita di ogni giorno, ecc.). L'identificazione ha luogo attraverso il linguaggio dei simboli, la cui funzione è di cosmizzare l'uomo e di antropomorfizzare il mondo. I simboli sono un linguaggio « antropocosmico » che permette costanti analogie e omologie psico- o fisico-cosmiche (cfr. SP, cap. IV, ecc.). Così, per esempio, l'abitazione umana ha un duplice referente: da una parte, il cosmo, dall'altra, il corpo umano. Essa partecipa dunque della duplice funzione del linguaggio simbolico, ricordando perennemente all'uomo che è un microcosmo (SP, *ib.*; *Occultism*, cap. 2, ecc.).

Validità della dicotomia sacro-vs-profano; si è rimproverato varie volte a Eliade il fatto che la dicotomia *sacro*-vs-*profano* è troppo generica [1]. Da una parte, il sacro sarebbe indefinibile, mentre dall'altra il « profano » sarebbe definibile soltanto negativamente in rapporto al sacro: *ignotum per ignotius*. A volte, Eliade parla del « profano » come « esistenza naturale dell'uomo » (SP, *Introd.*), ma aggiunge altrove che mai l'esistenza umana è, in questo senso, completamente « naturale ».
Il termine « naturale » risente, evidentemente, della distinzione fra natura-vs-cultura operata da Rickert. La natura sarebbe « Sinn- und Wert-frei », priva di senso e di valore, mentre la cultura sarebbe « Sinn- und Wert-nicht-frei ». È facile osservare che l'esistenza umana non può mai essere completamente « naturale », in quanto l'uomo si trova *costretto* a essere creatore di cultura attraverso ogni atto quotidiano. Il termine « naturale » è, dunque, una pura astrazione per quanto riguarda l'uomo, e Eliade ne è completamente consapevole. Tuttavia, come uscire dal circolo ermeneutico che impedisce di definire il sacro senza rapporto al profano, e il profano senza relazione al sacro? Una volta costatato questo circolo ermeneutico, esso va forse esposto tale quale è, perché non è « una colpa ». Il circolo esiste, e ogni volta che lo si costata si tratta di un'insolubile « situazione » logica (nel nostro caso). L'obiezione a Eliade va ridimensionata, in quanto non è fondamentale. Il porre l'esistenza del circolo ermeneutico non aiuta a risolvere il problema, ma aiuta a chiuderlo definitivamente.
Per quanto riguarda la « genericità » della dicotomia, l'obiezione si troverebbe giustificata nel caso venisse proposta un'*altra* distinzione, provata più valida. Non è escluso che tale possibilità esista,

---

[1] RAY, 82, parla degli « ambigui paradigmi provveduti da Wach ed Eliade ». Cfr. anche U. BIANCHI, art. cit. *infra*, n. 9.

ma nessuno di quelli che la dicotomia eliadiana non riesce a soddisfare sembrano capaci di trovarne una migliore.
Eliade prende il concetto di « sacro » dall'opera omonima di Rudolf Otto (*Das Heilige*, 1917). Rudolf Otto è un fenomenologo della religione, quindi *descrive* il sacro senza sentirsi in dovere di darne una definizione provvisoria. Eliade aggiunge alla descrizione di un Otto o di un G. Van der Leeuw una serie di categorie imperniate sul concetto di « ierofania ». In altre parole, costruisce una « morfologia » religiosa a partire dalla descrizione fenomenologica delle ierofanie più evidenti.
Il termine *morfologia* ci invita a pensare, da una parte, alla « morfologia culturale » di cui, sia pure in maniere molto diverse, un Frobenius e uno Spengler furono illustri rappresentanti, e, d'altra parte, allo strutturalismo di un Vl. Ja. Propp (*Morfologia skazki*, 1928), erede confessato della « morfologia » goetheana (*Teoria della natura*). Nella cultura romena fra le due guerre, l'influsso di Frobenius e Spengler è stato intenso: basti pensare alla *Trilogia della cultura* dell'interessante pensatore e poeta Lucian Blaga, amico, del resto, di Eliade. Crediamo tuttavia che il secondo riferimento sia, nel caso di Eliade, più corretto. Vl. Ja. Propp cerca nella sua *Morfologia dei racconti di fate* un « archetipo narrativo », confessando nelle ultime righe del volume che il suo tentativo, coronato da pieno successo, non rappresenta che una previa indagine per una ricerca molto più impegnativa: l'« archetipo mitologico » delle fiabe. Propp si era impegnato in questa vasta ricerca fino al 1946 (*Istoriceskie korni volshebnoi skazki*) [2], ma i suoi risultati sembra siano rimasti al di sotto del previsto (cfr. AM, *App.*

---

[2] *Le radici storiche dei racconti di fate*, tr. it. Torino 1972².

1), sebbene dal punto di vista fenomenologico essi abbiano valore non trascurabile[3].

Tuttavia, la « morfologia » eliadiana non rappresenta il fine in sé della sua ricerca. Come si è visto, la sua ambizione è molto più vasta: a partire dalla descrizione della « ontologia arcaica », egli cerca di tracciare un quadro delle differenze della situazione-nel-mondo dell'uomo arcaico e quella dell'uomo moderno. Astrazioni anche queste ultime due, e confessate da Eliade stesso, perché mai l'« uomo arcaico » è completamente vissuto fuori dalla storia, e mai l'« uomo moderno » è vissuto completamente immerso in essa. In ultima istanza, l'intenzione « profetica » che sarà meglio messa in risalto nell'ultimo capitolo del nostro libro, non pare sia stata estranea alle opere eliadiane. Ma rimproverargliela, e tacciarla di « non scientifica », è un « processo alle intenzioni » che esula pure esso dall'indagine puramente « positiva ». In un certo senso, il lettore di Eliade trova nelle sue opere quello che cerca, ed è colpa di chi cerca « profezie » sull'avvenire dell'uomo il fatto che le attribuisca a Eliade. A noi sembra che, invece del termine *profezie*, scientificamente screditato, si possa piuttosto parlare, nelle opere eliadiane, di *ipotesi logiche e di impegno umanitario*. Le ipotesi non sono in eccesso, e mirano soprattutto a illustrare le *possibilità* di sviluppo di un certo pensiero o di un certo atteggiamento, a partire dalle premesse esistenti nella situazione-nel-mondo dell'uomo moderno, espressa nella cultura da lui creata (cultura in quanto espressione globale delle facoltà creative dell'uomo, non nel senso ristretto della parola *Kultur*, come contrapposta a « civiltà »). Le ipotesi eliadiane sono una specie di gioco, ma questo aspetto non ci deve ingannare. Per un contemporaneo della teoria della relatività, dei quanti, del

---

[3] Cfr. CULIANU, in: *Aevum* 49 (1975), n. 3-4, 392-3, n. 28

teorema di Goedel e della « logica della scoperta scientifica » di Popper, le ipotesi logiche come gioco non dovrebbero essere, in fondo, tanto estranee.
Abbiamo affermato all'inizio del capitolo che la teoria eliadiana non è dello stesso ordine logico delle serie di fatti messi in discussione. Questa osservazione richiede un ulteriore commento. Speriamo che esso possa servire a chi cerca di confutare Eliade in base ai « fatti », senza mai riuscirci. Siamo consapevoli che l'approfondimento di questa evidenza può eventualmente permettere *anche* la confutazione di Eliade su basi scientifiche, ma almeno in maniera creativa.
Un fenomenologo della religione non è sempre conscio che sta adoperando un metodo *scientifico*, e soprattutto non è, e del resto non deve essere, sempre conscio delle conseguenze che questo fatto comporta. Vl. Ja. Propp o M. Eliade ne erano perfettamente consci: perciò Propp cita sempre Goethe, facendo notare che il suo tentativo mira a trasporre l'operare delle scienze della natura nell'ambito delle produzioni culturali. Eliade ha indubbiamente il medesimo intento, ed è perciò che un certo tipo di storia delle religioni non è capace di inquadrarlo in nessun modo. La storia delle religioni concepita in questa maniera (ed è il tipo più comune) elabora « teorie », ma *le sue teorie sono dello stesso ordine dei fatti in base ai quali sono state costruite*. Per esempio, quando E. Lamotte scrive la storia del buddhismo, egli si occupa della genesi e dello sviluppo storico del fenomeno indagato. Non ha nessun'altra intenzione, e la sua conclusione può essere accettata o confutata in base ai « fatti » raccolti attraverso l'indagine storica.
Non si può procedere nella medesima maniera per convalidare i risultati del più importante lavoro di Van der Leeuw[4]. I « fatti » sono semplice-

[4] *Fenomenologia della religione* (1933).

mente quelli che sono, e non si può rimproverare la mancanza di uno o di dieci « fatti » a un autore che non ha l'intenzione di essere esauriente. Si può, invece, dire che egli ha o non ha pienamente illuminato ciò che si rende evidente in questi fatti, cioè che la sua descrizione fenomenologica è o meno coerente. Ma tale descrizione fenomenologica è di un altro ordine logico dei « fatti » descritti. Perciò, quando G. Dudley III rimprovera a Eliade un operare troppo sbrigativo con il mito « dell'emergere dalla terra » degli Zuñi (*Zuñi Emergence Myth*), egli incorre nell'errore di considerare la sequenza eliadiana uguale alla sequenza di fatti in base ai quali è stata resa palese [5].

Nel caso di Eliade, si può ancora affermare che la validità della sua teoria debba essere stabilita anche in base a un terzo e perfino un quarto ordine, sempre distinti uno dall'altro e dai « fatti » sottintesi. In primo luogo, l'*ermeneutica* da lui proposta proietta le serie fenomenologiche su un piano di significazione che a loro non è intrinseco. Come si vedrà nell'ultimo capitolo del nostro libro, l'« ermeneutica creativa » eliadiana richiede all'interprete una completa apertura al significato e, se si vuole, un gioco di ipotesi logiche sul modello delle scienze della natura.

In secondo luogo, l'intenzione eliadiana, sia pure « profetica » — ma noi preferiamo a questo termine una formula come « impegno umanitario » (*humanitarian concern*) o simili — è anch'essa di un ordine logico completamente diverso dai primi tre.

Il nostro semplice abbozzo non potrà mai mettere fine alle discussioni intorno all'opera eliadiana. Speriamo tuttavia che esso riesca a produrre un maggiore rigore scientifico, nei suoi sostenitori, come nei suoi detrattori. Si vedrà in seguito che le interminabili divergenze d'opinioni fra « storici » e « altri storici » o « fenomenologi », ecc., so-

---

[5] Dudley III, 184 ss.

no dovute sostanzialmente all'incapacità reciproca di capire il significato che l'altro accorda alle parole che descrivono il suo modo di operare. Tali divergenze sono tanto più incresciose, quanto più coinvolgono nomi di massimo prestigio accademico.

3. Morfologia del sacro

Il *Trattato di Storia delle Religioni* trascende la pura morfologia storico-religiosa, in quanto ogni documento religioso rivela allo stesso tempo una *modalità del sacro* in quanto ierofania e una *situazione dell'uomo* in rapporto al sacro (THR, cap. I, § 1). L'impegno di ogni indagine deve essere quello di cogliere questo duplice aspetto del « fatto » religioso, il che porta, da una parte, alla *morfologia* (classifica delle ierofanie) e, dall'altra, a una *antropologia filosofica* (ermeneutica delle ierofanie in rapporto alla domanda sul senso dell'essere posta ai « fatti » e alle classi di ierofanie in quanto rivelanti, secondo Eliade e altri, una prospettiva ontologica). In questo sotto-capitolo ci interessa soltanto la morfologia storico-religiosa; abbiamo avuto modo di discutere la « ontologia arcaica » nel precedente paragrafo (4. 2.), e vi ritorneremo nel prossimo capitolo del nostro libro.

Ierofanie celesti. L'esistenza di un essere supremo uranico è attestata presso le tribù australiane in fase di caccia e raccolta semplice. Sembra dunque un dato storico-religioso della più venerabile antichità (dal punto di vista storico-culturale). La tendenza della vita religiosa dei popoli che conoscono un essere supremo è di emarginarlo completamente e di non ricorrere al suo ausilio che nel caso estremo in cui ogni altra entità si è rivelata impotente a soccorrerli. L'essere supremo celeste diventa un « deus otiosus » (§ 14), cedendo il suo posto ad altre forme religiose. Nelle grandi re-

ligioni (Mesopotamia, India, Iran, Grecia), la divinità celeste ha spesso la tendenza a trasformarsi in divinità atmosferica, in *deus pluviosus*, marito della Grande Madre (terra), dotato quindi di enormi possibilità di fecondazione, spesso abnormi (Indra, ecc.). Comunque, l'oziosità dell'essere supremo celeste fa posto alla concretezza e al dinamismo di altre teofanie (§§ 26-30). In molti casi viene sostituito da un dio solare (§ 35), mentre in altri casi (Zeus, Jupiter, ecc.) la sua funzione si rafforza con l'assunzione dell'attributo della sovranità. Il cielo, in quanto sito « in alto », « elevato », continua a ogni modo a rivelare « il *trascendente* in qualsiasi insieme religioso » (§ 35), attraverso le religioni astrali, il simbolismo uranico, i miti e i riti d'ascensione.
La solarizzazione degli esseri supremi celesti corrisponde al medesimo processo che, in altri contesti religiosi, ha portato alla loro trasformazione in divinità atmosferiche o fecondatrici.

> Il sole resta sempre uguale a se stesso, senza alcun « divenire ». Al contrario, la luna è un astro che cresce, decresce e sparisce: un astro la cui vita è sottomessa alla legge universale del divenire, della nascita e della morte (§ 47).

La « storia patetica » della luna, come quella dell'uomo, termina con la « morte », ma è seguita da una *risurrezione* che implica un eterno ritorno alle forme iniziali, una « periodicità senza fine » (*ib.*). Una serie di realtà biocosmiche sono solidali col tempo lunare: la pioggia, le maree, la crescita delle piante, il ciclo mestruale. La sintesi lunare ha come effetto la riduzione a un medesimo comun denominatore di fenomeni disparati (acqua, piogge, fecondità vegetale e animale, sorte postuma dell'uomo, morte e risurrezione iniziatica).

L'acqua. Matrice delle virtualità, dei germi, l'acqua contiene in sé tutte le latenze. Sorgente di vita su tutti i piani dell'esistenza, essa è il mare pri-

mordiale di tante cosmogonie e antropogonie. In quanto simbolo cosmogonico, essa « guarisce, ringiovanisce, assicura la vita eterna » (§ 63). L'immersione nell'acqua equivale a un'abolizione della storia, a un *regressus ad uterum* purificante e rigenerante. Il battesimo cristiano rivaluta il simbolismo immemoriale dell'immersione non nel senso magico o medico, bensì di redenzione dell'anima, di rinascita nello Spirito (§ 65).

La pietra. Rivelante durezza e stabilità, la pietra è per eccellenza una manifestazione di forza (kratophania). I megaliti funerari hanno la funzione di « fissare » l'anima di un morto (§ 75). Residenza di anime, certe pietre sono ritenute fertilizzanti (§ 76), e l'usanza di far « scivolare » la donna sterile su una pietra è ampiamente attestata (§ 77). Le pietre meteoriche sono anche esse fertilizzanti in quanto solidali con le virtù della divinità atmosferica. Il meteorite è sacro non solo per partecipazione alla sacralità uranica, ma anche tellurica. Ha la proprietà di attirare presenze celesti, e perciò è adorato come « centro del mondo ». L'*omphalos* è « una pietra consacrata da una presenza sovrumana o da un simbolismo qualunque » (§ 82).

La terra. La coppia primordiale cielo-terra, la ierogamia cosmica, sta spesso all'origine delle generazioni di esseri mitici o umani. In primo luogo, la terra è lo spazio che circonda l'uomo (non si capisce se Eliade alluda qui al « paesaggio completo », contenente l'acqua e l'albero, di cui parla Przyluski [6]).

> La valutazione religiosa della terra da un punto di vista strettamente tellurico non ha potuto avere luogo che più tardi: nel ciclo pastorale e soprattutto nel ciclo agricolo ... (§ 85).

---

[6] J. Przyluski, *La Grande Déesse,* Paris 1950, 60 e *passim.*

La *maternità* è una delle prime teofanie telluriche. La terra si impone direttamente, attraverso la sua illimitata capacità di « portare frutto », come Tellus Mater. Con l'agricoltura, la Grande Dea della vegetazione sostituisce gradualmente la Terra Madre (Demeter sostituisce Gê, ecc.).
In stretta connessione con la maternità tellurica sta il mitologema del « bambino abbandonato » alla terra o alle acque (cfr. Jung-Kerényi, *Einführung* già citato). Estratto dal suo contesto naturale — la famiglia — ed esposto in un contesto cosmico, egli avrà un destino « forte » in quanto adottato dalla Madre Terra o dalla Madre Acqua. L'inumazione e non l'incinerazione dei cadaveri di bambini risponde alla medesima credenza (§§ 87-88).
Mentre le acque *precedono* ogni creazione, la terra *produce forme viventi*; mentre le forme che si distaccano dall'acqua rompono con essa ogni legame, il destino degli organismi nati dalla terra è di restare solidali con essa fino alla scomparsa temporanea o definitiva, eventualmente nel suo seno.
Uno dei tratti più salienti delle società agricole è la solidarietà fra la fecondità tellurica e quella della donna, fra zolla e matrice, fra lavoro agricolo e atto della generazione. « La fertilità è preceduta da una ierogamia », l'uomo ha anch'esso il suo posto in questo complesso ideologico (§ 91).

L'assimilazione della donna alla zolla implica quella del fallo alla zappa e dell'arare all'atto del generare (§ 92-3).

Vegetazione. Una sommaria classifica dei « culti di vegetazione » permette a Eliade di distinguere i seguenti gruppi:
a) il *microcosmo* costituito dall'insieme pietra-albero-altare;
b) l'albero - *immagine* cosmica;
c) l'albero - *teofania* cosmica;
d) l'albero - *simbolo* della vita;

e) l'albero - *centro* del mondo e sostenitore dell'universo;
f) *legame mistico* fra l'albero e l'uomo;
g) l'albero - *simbolo* della risurrezione della vegetazione (§ 95).

Le ierofanie prese in considerazione hanno una struttura abbastanza complessa.

> Attraverso la vegetazione, è la vita intera, è la natura a rigenerarsi in ritmi molteplici, a essere « onorata », promossa, sollecitata. Le forze della vegetazione sono un'epifania della vita cosmica. Nella misura in cui l'uomo è integrato in questa natura e crede di potere adoperare questa vita per i propri fini, egli manipola i « segni » vegetali (...) o li venera (...) (§ 124).

Al contempo, egli non cessa di manipolare o di venerare le altre forze cosmiche. Ciò che egli chiama « culti della vegetazione » viene così a far parte di un insieme molto più vasto, che riguarda l'intera vita cosmica.

Agricoltura. Il mistero della rigenerazione vegetale è rivelato in maniera più diretta e drammatica nell'agricoltura, che implica un contatto « spaziale » (campo, seme, ecc.) e un contatto « temporale » (ritmi stagionali, ecc.) con la sacralità. La ciclicità del tempo e le cerimonie rigenerative sono da mettere in relazione con l'agricoltura. Ne consegue una concezione ottimistica dell'esistenza (omologia fra « sorte del seme » e sorte postuma umana, continuazione perenne dell'albero o della spiga nel frutto e nel seme contenente le potenze rigenerative, ecc.), concezione che non esclude il dramma (§ 125).

> La solidarietà mistica fra la fecondità della terra e la forza genesica della donna è una delle intuizioni fondamentali di ciò che potremmo chiamare la « coscienza agricola » (§ 126).

La ierogamia e l'orgia sono ritenute avere conseguenze felici per la fecondità vegetale:

la donna, la fertilità, la sessualità, la nudità sono tanti centri di energia sacra e tanti punti di partenza per gli scenari cerimoniali (§ 127).

« Potenza » del raccolto (simboleggiato dall'ultimo fascio mietuto), spiriti della vegetazione, sacrifici umani — queste sono alcune fra le ierofanie più evidenti legate al complesso ideologico agricolo.

Evidentemente, ogni rito o scenario drammatico che persegue la rigenerazione di una « forza » è esso stesso la ripetizione di un atto primordiale, di tipo cosmogonico, che ha avuto luogo *ab initio.* Il sacrificio di rigenerazione è una « ripetizione » rituale della Creazione. Il mito cosmogonico implica la morte rituale (cioè violenta) di un gigante primordiale, dal corpo del quale sono stati costituiti i mondi, sono venute su le erbe, ecc. È soprattutto l'origine delle piante e dei cereali a essere messa in rapporto con un tale sacrificio; ... le erbe, il grano, la vigna, ecc., sono spuntati dal sangue e dalla carne di una creatura mitica sacrificata ritualmente « agli inizi », *in illo tempore* (§ 132).

Una sorprendente unità lega dunque i miti cosmogonici sul sacrificio di un gigante primordiale (Purusha, P'an-ku, Ymir, ecc.), i miti del tipo « Hainuwele » descritto da Ad. E. Jensen in vari suoi libri [7], le tecniche soteriologiche al centro delle quali Eliade stesso ravvisa lo scenario della morte e risurrezione iniziatica, l'iniziazione stessa — con la sua complessa fenomenologia —, ecc.
In complesso, l'agricoltura ha reso possibile una nuova sintesi mentale.

Si ha l'abitudine di dire che la scoperta dell'agricoltura abbia radicalmente cambiato il destino dell'umanità, perché ha assicurato a quest'ultima un cibo abbondante, permettendo quindi una prodigiosa crescita della popolazione. Ma la scoperta dell'agricoltura ha avuto conseguenze decisive per ragioni ben diverse. Né l'aumento della popolazione, né la sopralimentazione hanno deciso il destino dell'umanità, bensì

[7] Cfr. CULIANU, *La « passione » di Sophia ...*, in: *Aevum* 51 (1977), n. 1-2.

la *teoria* elaborata dall'uomo con la scoperta dell'agricoltura. Quel che ha *visto* nei cereali, quel che ha *appreso* da questo contatto, quel che ha *compreso* dall'esempio dei semi che perdono la loro forma sotto terra, tutto ciò ha costituito una lezione decisiva. L'agricoltura ha rivelato all'uomo l'unità fondamentale della vita organica; l'analogia donna-campo, atto generativo-semina, ecc., insieme alle più importanti sintesi mentali, sono stati prodotti da questa rivelazione: la vita ritmica, la morte come regressione, ecc. Queste sintesi mentali sono state essenziali per l'evoluzione dell'umanità e non sono state possibili che dopo la scoperta dell'agricoltura. Una delle radici principali dell'ottimismo soteriologico si trova in questa mitologia agraria preistorica: come il seme nascosto sotto terra, il morto può sperare in un ritorno alla vita sotto una nuova spoglia. Ma la visuale melanconica, spesso scettica, della vita ha origine ugualmente nella contemplazione del mondo vegetale: l'uomo è simile al fiore dei campi ... (§ 139).

Spazio sacro.

Ogni cratofania e ogni ierofania senza distinzione, trasfigurano il luogo che ne è stato il teatro: da spazio profano, com'era fino a quel momento, esso è promosso a spazio sacro (§ 140).

La nozione di « spazio sacro » implica la ripetizione della ierofania primordiale che ha *consacrato* il rispettivo luogo « profano », trasformandolo in un « centro » di inesauribile sacralità. L'essenziale lo abbiamo già esposto nel paragrafo precedente di questo capitolo (4.2.). È da aggiungere che Eliade chiama « nostalgia del Paradiso » — formula presa in prestito dal filosofo romeno N. Crainic, che intitolava così un volume di saggi in cui esponeva idee per altro non estranee agli interessi eliadiani — « il desiderio dell'uomo di trovarsi *senza sforzo* al "Centro del Mondo" ». Così si spiega perché si pretende che ogni casa si trovi al « centro del mondo ». Un altro gruppo di tradizioni insiste invece sulle difficoltà di trovare il « centro », sulla via labirintica che va percorsa, ecc. La dialettica paradossale dello spazio sacro (accessibile-inaccessibile, unico e ripetibile a vo-

lontà, ecc.) si integra nella dialettica medesima del sacro, nozione per eccellenza ambivalente (§ 146).

Tempo sacro. « Per la mentalità primitiva, il tempo non è omogeneo » (§ 147). La « durata profana » è percorsa dai ritmi costanti del « tempo ierofanico ».

> Nella religione come nella magia, la periodicità significa soprattutto l'adoperare indefinitamente un tempo mitico *reso presente.* Tutti i rituali hanno la proprietà di svolgersi ora, in questo momento (§ 149). La passione del Cristo, la sua morte e risurrezione non sono semplicemente commemorate nel corso delle messe della Settimana Santa. Essi si svolgono veramente *allora,* sotto gli occhi dei credenti. E un vero cristiano deve sentirsi *contemporaneo* di questi eventi *transstorici* perché, ripetendosi, il tempo teofanico gli diventa presente (*ib.*). Visto in questa luce, lo sforzo di Sören Kierkegaard di tradurre la condizione cristiana nella formula: « essere contemporanei di Gesù », si dimostra meno rivoluzionario di quanto non sembrasse all'inizio. Kierkegaard non ha fatto altro che formulare in nuovi termini un atteggiamento generale e normale dell'uomo arcaico (*ib.*).

Nel *Mito dell'Eterno Ritorno* Eliade afferma che l'« uomo arcaico » è più « creativo » dell'« uomo moderno », perché conosce la possibilità di rigenerare il tempo (cfr. *supra,* 4.1.). La rigenerazione è preceduta dal caos e dalla « confusione delle forme »,

> illustrata dallo sconvolgimento delle condizioni sociali (nei Saturnali, lo schiavo diventa padrone e il padrone serve gli schiavi; in Mesopotamia, il re viene detronizzato e umiliato, ecc.); dalla coincidenza dei contrari (la matrona viene trattata come una cortigiana, ecc.); dalla sospensione di tutte le norme, ecc. Lo scatenarsi della licenza, la violazione di tutti i divieti, la coincidenza di tutti i contrari non hanno altro intento che quello di dissolvere il mondo, di cui la comunità è l'immagine, e di restaurare l'*illud tempus* primordiale che è, evidentemente, il momento mitico dell'*inizio* (caos) e della *fine* (diluvio o *ekpyrosis,* apocalissi) (§ 152). Al desiderio di trovarsi sempre e spontaneamente in uno spazio sacro corrisponde il desiderio di vivere sempre, grazie alla ripetizione dei gesti archetipali, nell'eternità (§ 155).

Morfologia e funzione dei miti.

> La principale funzione del mito è di fissare i modelli esemplari di tutti i riti e di tutte le azioni umane significative (§ 156).

In un certo senso, ogni mito è un mito *cosmogonico*, in quanto illustra un evento primordiale paradigmatico (§ 157). Esso rappresenta il *precedente* e parimenti il *modello* di ogni situazione o azione umana presente (§ 158).
Attraverso la formula *coincidentia oppositorum*, analizzata nei vari suoi enunciati in alcune opere eliadiane (MR, MA, THR), si vuole indicare il carattere dialettico della struttura profonda della divinità, il fatto che questa si dimostri creatrice e distruttrice a tutti i livelli.

> La *coincidentia oppositorum* è l'uno dei modi più arcaici in cui si è espresso il paradosso della realtà divina (§ 159).

Siccome « l'ontologia arcaica si esprime in termini biologici », il motivo dell'androginia divina si sforza di illustrare l'intuizione della bi-unità divina, la coesistenza dei contrari nella divinità (§ 160; cfr. *supra* 1.4. e MA, 71 ss.). L'androginia umana è l'espressione del desiderio di riguadagnare periodicamente la perfezione al di là di ogni frattura e polarità. Una serie di miti e riti testimoniano di questa volontà di reintegrazione della condizione paradisiaca dell'uomo primordiale (§ 161).
Il mito non è la proiezione fantastica di un evento naturale (§ 162):

> Quel che per la mentalità empirico-razionalistica sembra una *situazione* o un *processo* naturale si rivela essere, per l'esperienza magico-religiosa, una cratofania o una ierofania. Ed è soltanto attraverso queste cratofanie o ierofanie che la « Natura » diventa oggetto magico-religioso e, in quanto tale, interessa la fenomenologia religiosa e la storia delle religioni (*ib.*).

È difficile decidere fino a che punto Eliade abbia

assimilato in questo enunciato una delle formule meno discusse della psicologia moderna: la coscienza non percepisce la struttura analitica della realtà, bensì la portata della realtà sui sensi [8]. Ci sembra tuttavia che la sua insistenza sulla perennità del simbolismo arcaico nella vita inconscia dell'uomo dei nostri giorni giustifichi l'interpretazione di varie sue asserzioni in prospettiva psicologica. Dalla psicologia egli prende le distanze quando afferma che il mito è una creazione autonoma dello spirito, come l'opera d'arte (*ib.*). Si potrebbe osservare che il termine « spirito » confonde, come direbbe Wittgenstein, i « segni proposizionali » e che la formula « creazione autonoma dello spirito » risulta abbastanza vuota di significato.
Come si è visto anche in precedenza (cfr. *supra*, 4.2.), il mito

> enuncia un evento che ha avuto luogo *in illo tempore* e perciò costituisce un precedente esemplare di tutte le azioni e « situazioni » che ripeteranno in seguito tale evento. Ogni rituale, ogni azione con un senso eseguita dall'uomo, ripete un archetipo mitico ... La ripetizione implica l'abolizione del tempo profano e la proiezione dell'uomo in un tempo magico-religioso che non ha niente a che vedere con la durata vera e propria, ma costituisce l'« eterno presente » del tempo mitico ... Il mito reintegra l'uomo in un'epoca atemporale che è, in effetti, un *illud tempus*, cioè un tempo aurorale, « paradisiaco », al di là della storia ... (§ 164).

Simbolo. Le ierofanie sono suscettibili, in generale, di diventare simboli. La caratteristica del simbolo è non solo quella di rappresentare il prolungamento di una ierofania, ma di costituire esso stesso una ierofania autonoma (§ 169). La « logica del simbolo » si trova illustrata nel simbolismo magico-religioso e confermata nella produzione spontanea dell'« attività subconscia e trans-conscia dell'uomo » (§ 170). Il simbolo è un linguaggio (o

---

[8] Cfr., cap. 3 *supra*, nn. 5-6.

fa parte di un linguaggio) che presenta alcune caratteristiche distinte: simultaneità di significati che mira alla solidarizzazione dell'uomo con la società e, attraverso questa, col cosmo. Questa la funzione *unificatrice* del simbolo, che permette passaggi da una zona del reale a un'altra senza fusione e confusione (§ 171).

> Il desiderio di *unificare la creazione e di abolire la molteplicità* ... è anch'esso ... un'imitazione dell'attività della ragione, perché la ragione tende ugualmente alla unificazione del reale e dunque, in ultima istanza, alla abolizione della Creazione (§ 172).

1. *Fenomenologia e storia*

Quando si ripete che « Schleiermacher e Otto sono in gran parte responsabili dello sviluppo della fenomenologia della religione nella sua prima fase » (Saliba, 29), questo è senz'altro vero, soprattutto per quanto riguarda R. Otto. È altrettanto vero che « tali studi sulla religione ... possono essere messi in rapporto con la scuola filosofica di Husserl » (*ib.*, 28-9). Tuttavia, come U. Bianchi osservava recentemente in un convegno di filosofia della religione, la tradizione degli studi fenomenologici compiuti entro l'ambito allargato di ciò che si potrebbe chiamare *storia delle religioni* è molto differente da ciò che i filosofi della religione intendono con la parola « fenomenologia ». Questo giudizio ci sembra più che fondato. G. V. der Leeuw, E. O. James, C. J. Bleeker e altri (cfr. Saliba, *l.c.*) hanno sempre rifiutato ogni legame delle loro ricerche con la « speculazione filosofica ». Il metodo fenomenologico, benché a volte esplicitamente mirante a scoprire « l'essenza della religione », non ha rappresentato che un tentativo « di scoprire i fenomeni, cioè, quel che "appare" » (Saliba, *l.c.*).
Eliade adopera la parola *ierofania* semplicemente per indicare che nel caso della fenomenologia religiosa, lo studioso è interessato a stabilire in che

forma « appare » il sacro. Lo sviluppo storico e l'ordine delle ierofanie non è importante, benché, naturalmente, ogni ierofania sia storica (THR, *Concl.*). Tuttavia, la *struttura* della ierofania è costante e tende sempre verso un *archetipo.* In questo caso, la parola « archetipo » va intesa come « modello » e viene meglio espressa nella traduzione inglese di « pattern » (*Patterns in Comparative Religion* è il titolo della traduzione inglese di THR). Questo fatto implicherebbe effettivamente, come fu osservato da U. Bianchi, che almeno in certi casi Eliade consideri questi archetipi come trascendentali [9]. Cioè, il suo operare non si riduce a costatare l'esistenza *a posteriori* delle strutture religiose, ma giunge all'inequivocabile conclusione che tali strutture rappresentano « fenomeni originari » che *informano* la coscienza anziché da essa essere formati. Ignoriamo se Husserl avrebbe trovato una tale posizione fenomenologicamente corretta, ma è innegabile che le premesse della conclusione eliadiana si trovino nelle *Logische Untersuchungen* husserliane. La teoria junghiana dell'inconscio collettivo non arriva così lontano come Eliade: Jung è costretto ad ammettere che gli « archetipi » non rappresentano categorie apriori che nel caso dell'uomo dei nostri giorni. Essi si sono formati, in quanto possibilità preformative della coscienza, attraverso un lungo processo di assuefazione storica con certi atti ripetibili (i riti). La posizione cauta di Jung non fa altro, in fondo, che eludere il problema e spiegare *ignotum per ignotius.* Perché i riti appaiano, era necessaria una *disposizione* in questo senso. In uno scritto pubblicato postumo, Wittgenstein sembra osservare questo problema [10]. Alcuni scienziati legati al circolo di Jung, tendono

---

[9] U. Bianchi, *La religione nella Storia delle religioni,* in: A. Babolin (Ed.), *Il Metodo della filosofia della religione,* vol. 1, Padova 1975, 27, n. 13.
[10] Cfr. Culianu, *Freud-Jung-Wittgenstein,* 129-30.

a risolverlo spiegando il rapporto fra *istinto* e *inconscio*, fra attività « rituale » negli animali e riti umani [11]. Per il momento, questa ci sembra l'unica posizione sostenibile, lungamente discussa negli ultimi tempi da biologi e antropologi [12]. In una prospettiva tutt'altro che ingenuamente evoluzionistica, questi studi presentano il problema in una luce abbastanza differente dall'approccio eliadiano e soprattutto senza ricorrere a categorie trascendentali. Ciò non toglie però non solo la legittimità delle conclusioni di Eliade, ma anche la non-contraddittorietà fra esse e i risultati — ancora insicuri — della cooperazione fra biologi e antropologi di cui sopra.

In conclusione, il metodo fenomenologico di Eliade non è assolutamente esplicito. Esiste, tuttavia, un *metodo implicito*. Da un lato, Eliade si può riconnettere alla corrente storico-religiosa rappresentata da Otto, Chantepie de la Saussaye, Van der Leeuw; da un altro, egli è vicino ai tentativi strutturalisti e fenomenologici di un Propp. Il metodo di Eliade si inserisce chiaramente in una tendenza ben rappresentata che tende a illuminare le categorie sottostanti a un fenomeno, senza preoccuparsi in modo speciale delle trasformazioni storiche del fenomeno. In questo senso, i suoi precursori potrebbero essere un'intera schiera di studiosi nel ramo umanistico, da Wölfflin (*Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*) a Eugenio d'Ors (*Lo barroco*), senza dimenticare la « morfologia culturale » di Frobenius, che sfocerà nella scuola « storico-culturale » di Gräbner, Ankerman, W. Schmidt e i suoi seguaci. Anche da questa scuola Eliade ha preso ciò che si è dimostrato meno caduco nel tempo.

---

[11] E. NEUMANN, *Importanza psicologica del rito,* in *Evoluzione culturale,* 10 ss.

[12] Si vedano, in traduzione italiana, i saggi di K. Lorenz, J. Huxley, E.H. Erikson, E. Shils (1966), nel volume: D.R. CUTLER (Ed.), *La religione oggi,* tr. it. Milano 1972, 215-68.

« Il presupposto fondamentale dello studioso romeno — che l'orizzonte sacrale dell'esperienza religiosa non sia riconducibile ai processi storici di genesi, sviluppo e dissoluzione, di ogni altro fenomeno culturale — continua ad apparire "scandaloso" per chi ponga uno iato incolmabile e irriversibile fra coscienza religiosa e coscienza storica » (Rei, 1972: 538).
La parola « storia » in Eliade avrebbe, secondo Rei (*ib.*, 539-40), tre significati diversi: *storia* in senso storico-culturale, *Storia* (*Histoire*, con maiuscola) nel senso di *Weltgeschichte*, comprendente cioè i grandi eventi culturali e *storicità* o « condizionatezza e determinatezza di ogni situazione umana ». Se per « storia » si intendono tutti i nessi, appunto, storici, fra vari fenomeni nello stesso ambito o in ambiti diversi (genesi e filiazione), e se D. Rei ritiene che questa sia l'impostazione storico-culturale, allora non rimane che chiedersi in che ambito ideologico si inserisce la Storia (con maiuscola). Se questa « Storia » comprende gli « eventi » culturali come la scoperta dell'agricoltura cerealicola, ecc., allora « storia » e « Storia » in Eliade si dovrebbero intendere ambedue in senso prettamente storico-culturale, mentre un'altra accezione della medesima parola sarebbe quella di « storicità ». Crediamo che in questo caso i tre significati non siano stati messi in risalto col massimo di attenzione. « Qual è il ruolo della storia nel processo? Eliade osserva, per esempio, che alcune ierofanie suppongono un'economia agricola. Cioè, esistono forme ierofaniche le quali non possono esistere prima di uno stadio specifico nello sviluppo storico di una determinata cultura. Quando però Eliade ricorda al lettore che ogni ierofania è insieme una rivelazione di una modalità del sacro e un accidente storico, c'è la tentazione di guardare la prima come esteriore al condizionamento storico (outside the realm of historical conditioning). Sarebbe un errore. Ogni modalità del sacro indica una manifestazione significativa del

sacro per l'uomo. La dialettica delle ierofanie consiste in ciò: il sacro limita se stesso entro confini profani. E questa limitazione ovviamente significa che soltanto alcune sfaccettature del sacro sono rivelate in ogni particolare ierofania. Le sfaccettature o le "modalità" del sacro sono i fatti religiosi presi in esame dallo storico delle religioni » (Welbon, 469).

4. Dall'età della pietra ai misteri di Eleusi

La *Storia delle credenze e idee religiose* è, verosimilmente, il secondo volume, annunciato sin dal 1949, del *Trattato di storia delle religioni*, o quel lavoro annunciato nella prefazione a *Lo sciamanismo*, appunto per scartare il pregiudizio che aveva fatto di Eliade, in certi ambienti e per le ragioni sopraesposte, un « antistoricista ». Il primo volume dell'ultima opera di Eliade, intitolato *Dall'età della pietra ai misteri di Eleusi*, porta un cambiamento di metodo che si era reso prevedibile già nel 1970, con l'apparizione del libro *Da Zalmoxis a Gengis-khan*. Le analisi storiche particolareggiate, precise, asettiche contenute in quella raccolta di saggi sulle religioni del territorio trans-danubiano dove oggi è situata la Romania moderna e sul folklore romeno, avevano sconcertato molti degli ammiratori del fenomenologo Eliade. La ragione della breve delusione che accompagnò, in alcuni, la lettura di questo volume si può facilmente spiegare se si tiene conto che molti ammiravano in Eliade soprattutto la presenza, in ogni sua nuova opera, di un progetto ermeneutico ai fini di una antropologia filosofica. Nel libro menzionato, tale progetto — che di per sé non solo non è obbligatorio in un lavoro storico-religioso, ma ben spesso finisce per intralciare la sua validità « scientifica » — sembrava venisse meno. Per un conoscitore delle opere giovanili di Eliade, i suoi nuovi saggi,

di cui alcuni riprendevano problemi già dibattuti appunto in quelle opere, apparivano ormai abbastanza scarni e poveri di significato. Si poteva, senz'altro, ammirare l'erudizione o la perizia storico-filologica, ma queste caratteristiche non sarebbero mai bastate per fare di Eliade un autore letto.

Negli ambienti scientifici si rimprovera alla fenomenologia della religione una certa genericità e si tende piuttosto, come si è visto, a neutralizzarla, confinandola in un ambito di studi propedeutici e assegnandole semmai un ruolo puramente euristico. A questo esito hanno contribuito, in parte, gli studi sempre più settoriali di storia delle religioni e i lavori storiografici sempre più rigorosi. La nuova *Storia* di M. Eliade è tesa, non tanto nell'intenzione dell'autore, perché egli la progettava almeno dal 1951, quanto nella coscienza del lettore critico, a far fronte alle nuove esigenze imposte dal panorama attuale della storia delle religioni.

La *Storia delle credenze* è un'opera di sintesi che abbandona le premesse fenomenologiche per seguire le grandi linee di sviluppo intrinseco delle religioni del mondo, così come esse si configurano nella più aggiornata bibliografia. La portata dell'impresa e la perizia del suo autore sono, finora, uniche nel loro genere.

Tutte le idee eliadiane espresse nei lavori dal 1935 al 1976 trovano il loro posto in questo aggiornatissimo trattato in tre volumi (di cui, purtroppo, per il momento è uscito soltanto il primo). Tuttavia, fin dall'apparizione de *La nostalgia delle origini* si poteva osservare una nuova insistenza di Eliade sul concetto di « univers imaginaire » (cfr. Culianu, rec. NO). Vale a dire, le creazioni religiose dell'umanità si inseriscono nell'universo costruito dall'immaginazione umana, universo che ha la sua profonda « realtà », la sua intrinseca logica, il suo linguaggio autonomo. La storia delle religioni è una disciplina privilegiata per i con-

tatti con « l'univers imaginaire », in quanto può analizzare i suoi contenuti più arcaici e permettere ad altre discipline, come la psicologia, l'antropologia, la sociologia, ecc., un approccio più serio e maturo al problema dell'uomo (individuo e formazioni sociali).

Benché i due volumi successivi della *Storia* siano ancora in stampa, ci sembra possibile e lecito dare del primo una vista d'insieme, riservandoci la libertà di integrare queste osservazioni a mano a mano che gli altri saranno pubblicati.

Il nostro libro è stato scritto in un periodo « incerto », prima dell'apparizione dell'importante raccolta di saggi su Eliade realizzata dai « *Cahiers de l'Herne* » e prima anche della pubblicazione di questi ultimi due volumi. Perciò il nostro approccio è condannato ad avere carattere di « work in progress ».

Il libro comincia con la preistoria ... Alle nuove sintesi mentali rese possibili, nel mesolitico e neolitico, dalla scoperta dell'agricoltura è dedicato il secondo capitolo. In seguito, le grandi religioni arcaiche vengono presentate una per una, articolate nei loro principali momenti di sviluppo. Si parte dalle religioni mesopotamiche e dalla religione dell'antico Egitto, per continuare in seguito con la civiltà megalitica occidentale, del bacino mediterraneo e della valle dell'Indo. La religione preellenica è trattata in un subcapitolo che precede la presentazione delle religioni degli Ittiti e dei Cananei. La religione degli Ebrei è divisa in due capitoli (7 e 14): i Patriarchi e i Profeti. Così la religione indiana (cap. 8 e 9), ovviamente divisa fra substrato indo-europeo e religione vedica da una parte, e sviluppo della concezione del sacrificio dai Veda ai Brahmana e alle Upanisad dall'altra. Ai Greci vengono consacrati ben quattro capitoli (10-12 e 15), comprendenti rispettivamente le teogonie e cosmogonie, la religiosità olimpica e la religiosità misterica (Eleusi e « misteri » di Dioniso). Il tredicesimo capitolo è consa-

crato alla religione iranica, o più propriamente ai testi « classici » della religione iranica. Il termine cronologico di questa rassegna è, dunque, più o meno il VI-V secolo a.C. Dei « grandi riformatori » religiosi, solo Zaratustra ha un posto in questo volume: non c'è ancora traccia di Gotamo Buddho, né Platone, né tanto meno di Gesù Cristo. Il secondo volume coprirà il periodo che separa Buddha dall'avvento del cristianesimo, mentre il terzo andrà da Maometto alle « teologie ateistiche contemporanee ». Benché l'annuncio editoriale parli di questa divisione del materiale, supponiamo che in realtà il secondo volume coprirà tutto il periodo ellenistico e arriverà alla chiusura, nel 529, della Scuola di Atene. Non risulta chiaramente dove verranno a collocarsi le religioni dei « primitivi », ma è possibile che vengano incluse nel terzo volume, in quanto si tratta di culture da poco estinte al contatto con la civiltà occidentale, o tuttora viventi.

I primi due capitoli, insieme a quelli consacrati alle religioni indiane (o più propriamente allo sviluppo della concezione del sacrificio dai Veda alle Upanisad), sono forse i più interessanti del libro, perché le radici della riflessione eliadiana arrivano in questi casi fino ai lavori della giovinezza, riflettendo una costante meditazione.

I comportamenti magico-religiosi dei paleo-antropiani e la scoperta dell'agricoltura si prestavano, sin dall'inizio della riflessione di Eliade relativa ad essi, a una trattazione di tipo storico-culturale. Mentre è improbabile che nei suoi primi lavori Eliade fosse già profondamente a conoscenza degli scritti di W. Schmidt e della scuola di Vienna, in questo suo ultimo libro egli registra anche i risultati di questa scuola, senza assoggettarsi però a nessuna impostazione estranea alla propria. Le radici del pensiero eliadiano concernente dunque la religione dei cacciatori-raccoglitori, dei cacciatori e degli agricoltori, vanno cercate negli scritti giovanili, e più precisamente nel *Mito della Rein-*

tegrazione (dove si tratta soprattutto della nuova sintesi mentale resa possibile dalla scoperta della agricoltura), nonché nel libro sullo sciamanismo (per quanto riguarda le forme magico-religiose nelle culture di cacciatori).
Le ultime ipotesi della biologia vengono accettate nella *Storia delle credenze* più benevolmente di quanto in fondo non vengano accettate le ipotesi dell'archeologia e degli studiosi di preistoria in generale. L'uomo

> è il prodotto finale di una decisione presa « agli albori del Tempo »: quella di uccidere per poter vivere. In effetti, gli ominidi sono riusciti a superare i loro « antenati » col diventare carnivori (§ 1).

Bisogna tuttavia aggiungere che sembra si tratti di uccisione *intraspecifica*, non solo interspecifica; a ogni modo, il problema è molto complesso. Siccome i paleo-antropiani hanno vissuto « circa due milioni di anni » di caccia e raccolta semplice,

> l'incessante perseguire e uccidere la cacciagione hanno finito col creare un sistema di rapporti *sui generis* tra cacciatore e animali massacrati (*ib.*).

È dunque normale che l'atto dell'uccisione si trovi alla base dell'universo mentale dei paleo-antropiani e della loro « religione ». Tuttavia, benché si accetti che una tale religione esista,

> è difficile, se non praticamente impossibile, precisare quale fosse il suo contenuto (§ 2).

Due metodi sono stati impiegati per determinare tali contenuti: il primo, che potremmo definire « positivo », ha cercato di mettere in risalto la connessione fra i depositi archeologici del Paleolitico e certe usanze dei « primitivi » nostri contemporanei; il secondo metodo, « negativo », che oggi prevale, ha rifiutato ogni approccio di questo tipo, in quanto non fondato.
Nel mesolitico ha luogo una rivoluzione culturale provocata dalla scoperta dell'agricoltura e dall'in-

venzione di vari utensili: l'arco, le corde, le reti, la barca, ecc.

> Il valore empirico di queste invenzioni è evidente. Ciò che invece lo è meno, è *l'importanza dell'attività immaginaria provocata dall'intimità con le differenti modalità della materia*... Gli utensili e gli oggetti sono carichi di innumerevoli simbolismi; il mondo del lavoro — il microuniverso che occupa l'attenzione dell'artigiano per lunghe ore — diventa un centro misterioso e sacro, ricco di significati (§ 9).

La scoperta dell'agricoltura è stata l'evento culturale fondamentale, che ha prodotto di riflesso una profonda modificazione dell'orizzonte della caccia e raccolta, e dunque delle credenze e idee religiose. Gli ultimi dati spostano indietro di parecchio l'apparizione dell'agricoltura cerealifera e l'addomesticazione degli animali. Verso il 7.000 a. C., una tale cultura si manifesta contemporaneamente sulle coste della Grecia e dell'Italia, in Creta, nell'Anatolia meridionale, in Siria e in Palestina, nella cosiddetta « Mezzaluna fertile ». Non c'è nessuna prova archeologica che indichi la diffusione di questo tipo culturale a partire dalla Mesopotamia.
Con l'agricoltura, i ritmi della vita e la specializzazione a seconda dei sessi cambiano. Viene perfezionato il calcolo del tempo. Dal punto di vista della mitologia, due sono i principali miti delle origini, connessi con la « vegecoltura » (cultura di piante tuberose) e la cerealicoltura: il tipo *Hainuwele* e il tipo *Prometeo.* Il primo, con alcune varianti, pone all'origine delle piante utili e, per estensione, all'origine di ogni cosa di valore, l'uccisione di un essere primordiale. Il secondo invece ricollega l'apparizione dei cereali al furto dei loro modelli celesti da parte di un essere semidivino come Prometeo (il furto dei cereali equivale, quando non compresente, al furto del fuoco in altri miti). Come giustamente osserva Eliade, la divisione rigida proposta da Jensen (tipo Hainuwele legato alla vegecoltura, tipo Prometeo legato

alla cerealicoltura) non sembra valida, in quanto vari miti del tipo Hainuwele stanno a spiegare l'origine dei cereali (§ 11). Con l'agricoltura

> i rapporti d'ordine religioso col mondo animale vengono soppiantati da ciò che si potrebbe chiamare, *la solidarietà mistica fra uomo e vegetazione*. Se l'osso e il sangue rappresentavano fino a quel momento l'essenza e la sacralità della vita, d'ora in avanti saranno lo sperma e il sangue a incarnarli. Inoltre, la donna e la sacralità femminile sono promosse al primo posto (§ 12).

Istituzioni specifiche come la matrilocazione, solidarietà della fertilità della terra e della fertilità femminile, assimilazione del lavoro agricolo all'atto sessuale, sacralità della vita sessuale — in primo luogo della sessualità femminile —, il mistero della rigenerazione cosmica scorto nella « morte » e ricomparsa del seme in una nuova forma, religiosità cosmica basata appunto sulla idea della palingenesi, ecc., sono alcune delle caratteristiche culturali e religiose del nuovo periodo.
La metallurgia porta anch'essa alla formazione di un universo immaginario specifico, analizzato da Eliade in varie sue opere anteriori (cfr. § 15).
Nelle religioni mesopotamiche, l'universo agricolo si esprime profondamente nel mito della discesa agli Inferi della dea Innana e nel culto di Dumuzi/Tammuz.

> Questo « mistero », nato dopo la scoperta dell'agricoltura, diventa il principio di una spiegazione unitaria del mondo, della vita e dell'esistenza umana; esso trascende il dramma della vegetazione, poiché domina ugualmente i ritmi cosmici, il destino umano e i rapporti con gli dèi (§ 19). L'alternanza fra presenza e assenza periodiche di un dio era suscettibile di costituire dei « misteri » interessanti la « salvezza » degli uomini, la loro sorte postuma (*ib.*).

La sintesi sumero-akkadica impone una « visuale tragica dell'esistenza umana » (§ 20), fondata mitologicamente nel mito cosmogonico:

> Il cosmo partecipa ... di una doppia natura: una « ma-

teria » ambivalente, se non propriamente demoniaca, e una « forma » divina, poiché opera di Marduk ... In fin dei conti, il mondo dimostra di essere il risultato di una mescolanza di « primordialità » caotica e demoniaca da una parte, e di creatività, presenza e sapienza divina, dall'altra ... Si può parlare di pessimismo tragico, poiché l'uomo sembra già condannato a causa della propria origine (§ 21).

La religione egiziana viene successivamente analizzata nelle sue strutture e linee di sviluppo fondamentali. Segue l'interessante capitolo sulla civiltà megalitica e sulla cultura cretese preellenica. Vengono in seguito analizzati i principali testi religiosi ittiti e le prime civiltà semitiche in Palestina (Ras Shamra, l'antica Ugarit).
La religione di Israele viene divisa secondo i periodi, previa una succinta presentazione dei primi due capitoli del *Genesi*. Così, la religione dei Patriarchi è caratterizzata dal gesto di fede di Abramo pronto a sacrificare Isacco:

si direbbe che Abramo non dubitasse della « sacralità » del suo gesto, e tuttavia essa era « irriconoscibile » e perciò stesso inconoscibile. La meditazione su questa impossibilità di riconoscere il « sacro » (poiché il sacro è completamente identificato col « profano ») avrà conseguenze considerevoli (§ 57).

Col monoteismo jahvista, assistiamo alla

trasformazione delle strutture religiose di tipo cosmico in eventi della storia santa (§ 58).

Yahwe è un dio antropomorfico caratterizzato da

qualità e difetti specificamente umani: compassione e odio, gioia e tristezza, perdono e vendetta (§ 59). L'intolleranza e il fanatismo ... hanno il loro modello e la loro giustificazione nell'esempio di Yahwe (*ib.*).

Certi « *tratti negativi* », « appartenenti alla struttura originale di Yahwe », giustificano gli interpreti che arrivano a parlare di un carattere « demoniaco » del dio giudaico. Lo yahvismo si impone

nel periodo dei Giudici, con la conquista del Canaan. Ne consegue un certo sincretismo, soprattutto nel sistema sacrificale e nella costruzione dei santuari (§ 60). L'istituzione della regalità era estranea a Israele. Essa viene reinterpretata e rivalutata « *in quanto nuovo atto della storia santa* », ed è in questo che consiste « l'originalità dell'ideologia regale israelitica » (§ 113). Infine, il profetismo è, a seconda dei casi, una professione o una vocazione che continua la facoltà dei veggenti (*ro'êh*) appartenenti al periodo del nomadismo.

> ... Per la prima volta, i profeti *valorizzano la storia.* Gli eventi storici hanno d'ora in avanti un valore in *se stessi,* nella misura in cui sono determinati dalla volontà di Dio. I fatti storici diventano così « situazioni » dell'uomo davanti a Dio, e come tali acquistano un valore religioso che niente fino ad allora poteva garantir loro (§ 121).

Dal punto di vista del pensiero eliadiano, non c'è niente di nuovo in quanto sopra esposto. Eliade aveva espresso quasi tutte queste idee in lavori anteriori. La novità consiste soltanto nella maniera di organizzare il materiale. Mentre negli altri lavori eliadiani l'interesse prettamente fenomenologico imponeva le sue esigenze strutturali, in questo ultimo caso il materiale è ordinato storicamente. Un'altra novità è rappresentata dall'aggiornamento bibliografico, testimonianza del poderoso potere selettivo e dell'immensa erudizione del grande scienziato. L'interpretazione sempre sicura e penetrante, le osservazioni profonde e spesso illuminanti, renderanno questa *Storia delle credenze* un classico nel genere trattatistico, non soltanto divulgativo o propedeutico.
Non si può pretendere una « novità » assoluta neanche dai capitoli successivi del libro. Essi rappresentano il risultato di un lavoro perenne di riflessione, e quindi il loro nucleo è costante. Cambiate — per quanto non molto — sono soltanto alcune prospettive fattuali particolari. Lo studioso

dell'intera creazione di Eliade può notare questo di sorprendente nelle sue opere: la persistenza, la costanza delle sue impostazioni giovanili, che in certi casi risalgono addirittura all'adolescenza. In parte risulta vero ciò che il ricercatore canadese D. A. Doeing è stato costretto ad ammettere sotto forma di boutade: che Eliade aveva scoperto le sue impostazioni storiche e metodologiche all'età di 13-14 anni ...
Gli indo-europei, stanziati nel territorio fra i Carpazi e il Caucaso, a nord del Mar Nero, irrompono nella storia tra il 2300-1900 a. C. e invadono la pianura indo-gangetica, dove li troviamo stabilmente verso il 1200 a.C. A quel tempo, gli iraniani erano installati in Persia, mentre la Grecia insulare e peninsulare era stata indo-europeizzata (§ 61).

Il nomadismo pastorale, la struttura patriarcale della famiglia, il gusto per le scorrerie e l'organizzazione militare in vista delle conquiste sono dei tratti distintivi delle società indo-europee (*ib.*).

Qualcosa del pantheon comune indo-europeo si può ricostruire, come si può ricostruire l'« ideologia tripartita » indoeuropea (ciò fu fatto soprattutto a opera di G. Dumézil).
Gli Arii occupano il bacino dell'Alto Indo nel 1200 a. C., invadendo le città locali dei *dasya*, fra le quali probabilmente Harappa (ved. Hariyupiya).

... Il processo di simbiosi razziale, culturale e religiosa, attestato sin dalla più antica epoca, si amplifica a mano a mano che gli Arii avanzano verso la pianura gangetica (§ 64).

La struttura della religiosità vedica è esposta da Eliade con molti, importanti, riferimenti comparativi (§§ 65-71). Attira di più l'attenzione il capitolo seguente (il IX), in cui viene esposta una seducente ipotesi sullo sviluppo del sacrificio, dai Veda alle Upanisad.
I sacrifici vedici « solenni » (*srauta*) hanno una

fenomenologia complessa. Il più semplice è l'*agnihotra* (« l'oblazione al fuoco »). Essenziali sono i sacrifici del *soma*, la pianta sacrificale non-identificata. Sacrifici supremi sono l'*asvamedha* (lett. « sacrificio del cavallo ») e il *purusamedha* (« sacrificio umano »), la cui pratica è più che ipotetica (§ 73). Durante questo sacrificio si recita il *purusasûkta* (RV X 90), l'inno cosmogonico che spiega la creazione del mondo e dell'ordine spirituale e sociale a partire dallo smembramento di un protoantropo (§§ 73 e 75).

> Il *Purusasükta* è il punto di partenza e la giustificazione dottrinale della teoria del sacrificio elaborata nei *Brâhmana* (c. 1000-800 a.C.) (§ 76).

Prajâpati nei brahma*n*a è identico al puru*s*a vedico (cfr. *Jaiminîya br.* II 56; *Satapatha br.* VI 1, 1, 5). Prajâpati crea attraverso il calore ascetico (*tapas*) e l'emanazione (*visrj*, da s*r*j-, « emettere »). « Il mito e le sue immagini traducono le cosmogonie in termini biologici » (*ib.*). Nei brâhma*n*a,

> *ogni sacrificio ripete l'atto primordiale della creazione e garantisce la continuità del mondo per l'anno successivo* (*ib.*).

Esso non ha

> unicamente una portata cosmogonica e una funzione escatologica, ma rende anche possibile l'ottenimento di un nuovo modo di essere ... « Rimettendo insieme » (samdha, samskri) Prajâpati, il sacrificatore effettua la medesima operazione di integrazione e di unificazione nella propria persona ... (§ 77).

In altre parole, scoprendo (« ricomponendo ») il suo « Sé » (atman), il sacrificatore effettua un'*interiorizzazione* del sacrificio.
Nelle Upani*s*ad, il sacrificio « esterno » è completamente svalutato. Attraverso l'elaborazione della teoria della trasmigrazione (samsâra), l'azione (karman), sia pure rituale, e i suoi « frutti », ricevono connotati negativi. Siccome il sacrificio è un agire, esso si integra nel medesimo ciclo cau-

sale che produce la reincarnazione. Insieme alla teoria del samsâra, le Upanisad elaborano una complessa teoria sul valore soteriologico della gnosi (jñâna), polo opposto della « nescienza » (avidyâ) creatrice delle « strutture e del dinamismo della esistenza umana » (§ 80). Le dottrine soteriologiche indù diventano progressivamente più acosmiche, mentre l'identità profonda dell'uomo va cercata sempre più « lontano », al di là delle sfere contaminate della natura. L'attività psico-mentale stessa perde il suo prestigio divino, trasformandosi in ambito « naturale » e di conseguenza degradato e trascendibile (è da osservare in questo caso l'impressionante analogia con l'essenza dello gnosticismo mediterraneo — cfr. Culianu, in « *Numen* » XXIII/1976, 3).
Non vediamo l'utilità di una ulteriore insistenza sulla trattazione eliadiana della religione greca e della religione iranica. Spesso percorsi da illuminanti osservazioni comparatistiche, questi capitoli si integrano nella prospettiva generale del libro, che è quella delle grandi linee di sviluppo storico [13].

1. *Cristianesimo e religioni del mondo*

L'osservazione di Saliba secondo cui Eliade, nelle sue opere di storia delle religioni, parlerebbe da cristiano credente, è priva di ogni fondamento. Essa è dovuta a un equivoco: in effetti, Eliade allude spesso al modo in cui un cristiano credente potrebbe intendere tale o tal'altro fatto. Se tuttavia Eliade si potesse definire cristiano, è ben per altre ragioni (cfr. *supra*, 3.2. e Culianu, rec. *Occultism*).
Eliade vede « nella fede (legata nel cristianesimo indissolubilmente alla storia) ... l'elemento irridu-

---

[13] Le pp. 133-41 di questo libro sono in stampa simultaneamente come recensione a HCIR per la rivista « *Aevum* ».

cibile e discriminante tra cristianesimo e filosofia greca e, parimenti, tra cristianesimo e gnosticismo »[14]. L'immanenza reale del divino si è effettuata, attraverso l'Incarnazione, nel tempo della storia umana[15].
L'interpretazione di Altizer delle osservazioni eliadiane circa l'originalità del cristianesimo non manca di interesse. Secondo Altizer (*Dialectic*, 14), il cristianesimo contemporaneo è diventato, a causa del suo isolamento, una specie di gnosticismo. Eliade sarebbe uno degli scienziati « la cui visuale del sacro è incompatibile con le forme e tradizioni stabilite (*established*) del cristianesimo ». La teologia dovrebbe confrontarsi con le sue opere, pena il proprio deperire (*ib.*, 15). La più ambivalente osservazione eliadiana sarebbe appunto quella concernente « il rapporto fra cristianesimo e religioni arcaiche » (*ib.*, 59): « C'è una disastrosa contraddizione nel pensiero di Eliade, una contraddizione derivante dal suo concetto di "tempo" » (*ib.*, 61). « Nonostante le sue numerose affermazioni contrarie, sembra che Eliade non abbia una base reale per stabilire una radicale distinzione fra cristianesimo e religioni arcaiche ... » (*ib.*, 62-3).
« Eliade si muove con qualche oscillazione fra due posizioni antitetiche: da una parte sottolinea i tratti di continuità e quasi di inserzione del simbolismo cristiano nel quadro universale della religiosità arcaica, fino a ricondurvi la stessa valorizzazione del tempo e della storia, che vengono per così dire ontologizzati attraverso il riconoscimento di una pienezza trans-istorica, che scavalca il quadro meramente esistenziale; dall'altra ribadisce che il Cristianesimo presuppone la fine dell'orizzonte della ripetizione e che può svilupparsi soltanto respingendo "l'opposizione sacro-profano in

---

[14] Cfr. R. Cantalamessa in AA.VV., *Il Cristianesimo e le filosofie*, Milano 1971, 55.
[15] *Ib.*, cit. da Culianu, rec. Meslin, 208.

quanto caratteristica delle religioni": non essendo religione, ma fede nell'evento salvifico e storico, il Cristianesimo non ha bisogno di quella dicotomia che rende possibile l'abolizione rituale della storia » (Rei, 1972: 560). Un'analisi più particolareggiata dei passi eliadiani sul cristianesimo si trova nella seconda parte dell'articolo di F. Riccardi (1970), dove Saliba avrebbe potuto trovare abbastanza materiale contro la sua tesi secondo cui Eliade parlerebbe da « cristiano credente ». A ogni modo, ci sembra che la distinzione eliadiana di cui sopra non sia più operante. Egli stesso sembrava rinunciarvi, in un articolo abbastanza recente (cfr. Culianu, rec. *Occultism*). Ma la ripresa delle medesime posizioni sembra preannunciarsi nell'ultimo lavoro pubblicato (HCIR).

2. *Fenomenologia e storia delle religioni*

> Pettazzoni fu uno dei rarissimi storici delle religioni a cogliere esattamente le dimensioni della sua disciplina, cercò di acquisire competenza nell'intero campo dell'*allgemeine Religionswissenschaft*; considerava se stesso come uno storico, indicando con ciò che il suo approccio e il suo metodo non erano quelli del sociologo o dello psicologo della religione. Ma desiderava essere uno storico delle *religioni* e non uno specialista in un singolo campo, e questa è una distinzione molto importante (NO, 41-2).

Per storia *delle religioni*, Eliade intende la medesima cooperazione fra storia e fenomenologia proposta da Pettazzoni col suo concetto di *allgemeine Religionswissenschaft* (NO, 21).

> Il crescente interesse per la fenomenologia della religione ha creato una tensione tra gli studiosi della *Religionswissenschaft*. Le diverse scuole storiche e storicistiche hanno reagito vivacemente contro la pretesa dei fenomenologi che sostengono di poter cogliere l'*essenza* e la *struttura* dei fenomeni religiosi. Per gli storicisti, la religione è esclusivamente un fatto storico senza alcun significato o valore metastorico, e cercare le « essenze » equivale a cadere nuovamente nell'errore platonico. (Gli storicisti hanno, naturalmente, trascurato Husserl) (NO, 49).

L'articolo di Eliade da cui abbiamo estratto questi passi appariva nel 1963. Ci sembra che ormai la tendenza generale sia quella di abbandonare gli studi fenomenologici per « un altro tipo di comparazione » che non si sa ancora bene cosa sia. Le tensioni fra « storici », « altri storici », « fenomenologi », « antropologi », « sociologi », « psicologi », ecc., sono in continuo aumento. La creazione di una *allgemeine Religionswissenschaft* sembra, nel 1977, molto più lontana come possibilità di quanto forse non sembrasse negli anni 1961-63, subito dopo la morte di Pettazzoni, subito dopo la pubblicazione del primo numero della rivista *History of Religions*, tempi ormai mitici del *boom* economico e di tante speranze deluse ...

5. Mircea Eliade e la storia delle religioni

In complesso, come si è detto, M. Eliade appartiene alla corrente fenomenologica rappresentata da R. Otto e da G. Van der Leeuw, pur portando a un più alto compimento varie idee presenti in questi autori.

Egli afferma ripetutamente di essere discepolo di R. Pettazzoni, il quale considerava che la sintesi fra storia e fenomenologia religiosa avrebbe portato a una « scienza generale della religione » (*allgemeine Religionswissenschaft*).

Abbiamo additato, sebbene di sfuggita, altri influssi diretti su M. Eliade, da parte di un C. Hentze, K. Kerényi, G. Tucci, P. Mus, ecc. Abbiamo parlato, in breve, della scuola etnologica di M. Griaule e della sua importanza intorno agli anni '50.

Crediamo, tuttavia, che le singole opere di alcuni autori abbiano contribuito in maniera decisiva alla formazione della teoria storico-religiosa di Eliade. Se fra questi autori bisogna citare, insieme a quelli di cui sopra e a molti altri (fra i quali è doveroso annoverare anche Guénon ed Evola), G. Du-

mézil, R. Caillois, L. Massignon, H. Corbin, ecc., tuttavia le loro voci, perché accolte in un periodo tardivo, non hanno avuto un influsso così cospicuo. Ci soffermeremo con più particolari soltanto su due libri le cui idee sono assimilate quasi senza modifiche da M. Eliade. Non si tratta di aspetti particolari e marginali della sua opera, ma di alcune affermazioni basilari, come ad esempio la importanza dell'albero cosmico nella sua morfologia storico-religiosa o il modo di concepire il mito. Per i legami che suscita, l'albero del mondo è una ierofania privilegiata. E, siccome ogni ierofania ha una tendenza monopolistica — afferma Eliade — si potrebbe scrivere una storia comparata delle religioni a partire *soltanto* dall'*axis mundi.* Perché l'albero-*axis mundi* attira nel suo circolo le seguenti ierofanie maggiori: spazio sacro, Dio celeste, cielo, terra, pietra, vegetazione, Grande Madre, ecc., insieme a vari corollari non meno importanti come: immortalità dell'anima, ciclicità del tempo, condizione paradisiaca, anabasi e catabasi, ecc.

Fondamentale nella genesi del pensiero eliadiano resta in questo senso il libro di Uno Holmberg, *Der Baum des Lebens* apparso negli « Annali dell'Accademia Finnica delle Scienze » nel 1923, dove sono già stabiliti tutti gli accostamenti di cui sopra.

U. Holmberg (Harva) parte dall'esistenza, presso i popoli arcaici, del *centro* del mondo. L'*axis mundi* è la « colonna cosmica » (*Weltsäule*) ricollegante l'« ombelico della terra » col « centro del cielo » (la Stella Polare). Questo fatto implica una concezione cosmologica articolata in due punti: il cielo è una volta solida e con più piani (generalmente sette o nove).

Il Dio celeste può abitare in cima alla montagna cosmica. L'architettura simbolica realizza nel tempio una « montagna analoga » che serve da dimora per il dio. La montagna stessa può somigliare a

un albero (Giappone), o può essere prolungata da un albero.

L'esistenza dell'albero cosmico è spesso legata alla configurazione del paradiso (i quattro fiumi) e alla Grande Madre. Sempre dello stesso insieme di credenze fanno parte i motivi religiosi della sorte astrologica dell'anima (astrobiologia e astropsicologia), degli dei astrali « interpreti » e « guardiani » dei cieli, dell'ascensione celeste.

Il tentativo di U. Holmberg (Harva) si può definire come prettamente fenomenologico e sarà ripreso tale e quale da M. Eliade nei suoi lavori più importanti (THR, CTAE).

Insieme ai *Miti e simboli lunari* di C. Hentze, il libro di Holmberg (Harva) si trova alla base di uno dei filoni maggiori del pensiero eliadiano.

Ancora più cospicuo è stato in M. Eliade l'influsso di Gerardus Van der Leeuw sulla formulazione della morfologia storico-religiosa, della teoria del mito e della posizione sui « primitivi ». La prima edizione della *Fenomenologia della religione* dello scienziato olandese appariva nel 1933, ma non è questo il libro che ha suscitato in Eliade l'eco più profonda e durevole, benché esso spieghi alcune sue importanti teorizzazioni. Fra le categorie fenomenologiche descritte da Van der Leeuw, l'« ambiente sacro » ha, è vero, un notevole rilievo (cfr. pp. 32-59), ma non è altro che un punto di partenza nell'ordine successivo di categorie sempre più astratte. Nella morfologia eliadiana, attraverso l'« ambiente sacro » vengono spiegate tutte le altre categorie, perché l'ambiente rappresenta in ogni caso il punto di riferimento obiettivo nella costituzione stessa di una ierofania: il *luogo* imprescindibile *dove* il sacro si manifesta. Questa idea, se presente, è appena accennata nel libro del fenomenologo groninghese.

M. Eliade sembra invece aderire quasi senza riserve alle idee esposte da Van der Leeuw nel libro *De primitieve mensch en de religie* (L'uomo primitivo e la religione) apparso a Groninga nel

1937. Sebbene una concezione in parte identica venisse contemporaneamente espressa da Jung e Wittgenstein (ma gli appunti dell'ultimo furono pubblicati postumi nel 1967), sembra che la formulazione teorica stessa nei lavori eliadiani rifletta un influsso diretto da parte di Van der Leeuw.

In breve, questi afferma che non c'è dicotomia fra « mentalità primitiva » e « mentalità moderna »: « Dobbiamo rinunciare a ogni idea di sviluppo o di disposizione congenita, o di razza. La mentalità primitiva si ritrova in ogni stadio di sviluppo e in uomini di ogni tipo antropologico. L'unico modo di trattare utilmente il nostro argomento è quello di vedere in essa una struttura dello spirito umano, che si manifesta accanto ad altre strutture. Tali strutture sono eterne e sebbene appaiano in alcune epoche assai chiare e in altre meno, non possiamo mai considerarle limitate a determinati periodi o a determinati gruppi » (pp. 19-20).

La mentalità « primitiva » viene di conseguenza definita come una « determinata struttura dello spirito umano, che noi chiamiamo primitiva perché nei popoli primitivi è molto chiara, ma di cui anche noi siamo partecipi, in contrasto con una altra struttura che chiamiamo moderna perché essa è più evidente nella vita sociale moderna, sebbene ne partecipino anche i primitivi » (p. 39).

La funzione educativa del lavoro dello scienziato olandese risulta ancora più chiara quando egli si scaglia contro le facili generalizzazioni e pubbliche condanne della « barbarie » dei primitivi: « La magia non è un'arte oscura per cui alcuni uomini o interi popoli cadono in preda alla degenerazione o alla perversità, ma un modo di trovarsi nel mondo e di agire in conseguenza, che è completamente in contrasto con il nostro, ma deve essere studiato e compreso in se stesso, non spiegato malamente e liquidato con l'aiuto di altre categorie » (p. 65).

Se M. Eliade non recepisce anche il contrasto fra

atteggiamento *autistico* dell'*introiezione* magica del mondo e *proiezione* della vita interiore nel mito (pp. 67-77), egli sottoscrive invece pienamente la concezione che Van der Leeuw ha del mito. Questi afferma, in effetti, che « il tempo primordiale è esemplarmente prima di ogni tempo. Ciò che è accaduto una volta si ripete sempre » (p. 77). « Un fatto, sia naturale sia artificiale, non è nulla di per sé, *non è che la ripetizione di qualcosa che è già avvenuto. Ogni fatto è mitico* » (p. 79). « Ogni mito è eziologico, non nel senso razionalistico che egli "spieghi" un fenomeno, ma nel senso assai più rigoroso che esso crea la ragione di esistere del fenomeno » (p. 80). « Il mito non è oggetto di lettura o di meditazione, ma è destinato a divenir vivo, attuale, attivo, mediante i racconti. Il mito comincia a significar qualcosa nel momento in cui è raccontato, recitato. Il fatto primordiale entra allora in azione » (p. 81). « Nella mentalità primitiva le cose reali hanno un'altra realtà. Non soltanto sono, ma significano, e il loro significare è lo stesso che il loro essere » (p. 82). « Tutte le cose sono più di quel che sono, sono paradigmatiche, ripetono una storia dei tempi primordiali » (p. 83), ecc.
Va ripetuto che i passi sopra riportati sono stati scritti non da M. Eliade, ma da Gerardus Van der Leeuw, tanta è la comunanza di idee fra i due. Ci sembra che il debito riconosciuto di Eliade verso Van der Leeuw superi addirittura, almeno sul piano della mera espressione linguistica, quello non meno riconosciuto verso R. Pettazzoni.

MITO E FILOSOFIA

capitolo quinto

1. « Provincialismo » occidentale

Eliade ribadisce spesso la situazione « provinciale » della cultura occidentale. La causa è, naturalmente, l'etnocentrismo. Il fatto che l'Occidente abbia imposto al mondo intero la sua egemonia culturale è palesemente arbitrario (cioè, arbitrario dal punto di vista del *valore*, non delle circostanze che hanno portato a questo esito). Assistiamo all'avvento alla ribalta delle culture extra-occidentali, che rende necessaria la comprensione reciproca fra i rappresentanti di queste e quelli dell'« Occidente » (ancor che questa categoria, ripetiamo, non sia affatto univoca e chiaramente determinabile).
Se un « primitivo » australiano volesse per caso conoscere il cristianesimo, egli non potrebbe farsene un'idea corretta attraverso la semplice analisi della vita quotidiana di un villaggio « cristiano » italiano o francese. Similmente, i ricercatori occidentali che hanno indagato sulle religioni dette « primitive », raramente sono stati capaci di afferrare in maniera adeguata il significato dei « fatti » registrati. Per lo più, essi hanno abbozzato spiegazioni riduttive per rendere comprensibili questi « fatti » alla mentalità occidentale media

della loro epoca. Tale procedimento è essenzialmente errato. I « fatti » religiosi devono essere trattati nel loro contesto *religioso*, senza venire ridotti meramente a significati sociologici o psicologici.

Crediamo che la storia delle religioni sia destinata ad avere una funzione importante nella vita culturale contemporanea. E ciò non solo perché la comprensione delle religioni esotiche e arcaiche sarà di grande aiuto in un dialogo con i rappresentanti di tali religioni, ma, più specificamente, perché lo storico che se ne occupa, tentando di comprendere le situazioni esistenziali espresse dai documenti, oggetto del suo studio, giungerà inevitabilmente a una più profonda conoscenza dell'uomo. Sulla base di tale conoscenza, un nuovo umanesimo potrebbe svilupparsi, su scala mondiale. Ci possiamo chiedere persino se la storia delle religioni non potrà fornire un contributo di massima importanza al nascere di questo nuovo umanesimo, perché, se da un lato lo studio storico e comparato delle religioni comprende tutte le forme culturali fino a oggi conosciute, sia le culture etnologiche, sia quelle che hanno svolto una funzione rilevante nella storia, dall'altro lo studioso, interpretando le espressioni religiose di una cultura, si avvicina ad essa dall'interno, e non soltanto attraverso i contesti sociologici, economici e politici. In ultima analisi, lo storico delle religioni è destinato a spiegare un gran numero di situazioni poco note all'uomo dell'occidente ed è attraverso la comprensione di queste situazioni non familiari, « esotiche », che il provincialismo culturale viene superato (NO, 15).

2. Ontologia e metafisica arcaica

Si è già visto che, per Eliade e per molti altri studiosi, nei documenti religiosi dei popoli arcaici è presente una « ontologia » implicita e — perché no — anche una metafisica espressa attraverso i simboli.

Il tipo di indagine eliadiana è stato recentemente chiamato da P. McGinty « rearticolazione », per distinguerlo da altri tipi ugualmente presenti nella storia delle religioni, cioè la « genealogia » e la « traduzione » (in termini comprensibili all'occidentale medio). « Quando uno scienziato conside-

ra la religione come un modo di agire autentico e comprensibile, senza mettere una necessaria distanza fra il comportamento religioso e il comportamento normale contemporaneo, egli adopera la rearticolazione ». In questa direzione si iscrivono Eliade e i morfologi della cultura come Frobenius e Jensen (McGinty, 210-11).
In sostanza, il pensiero di Eliade, « inserendosi in quella "letteratura della crisi" che s'interroga sul senso della civiltà occidentale, si avvale dello strumento peculiare della storia delle religioni (come altri si servono della storia dell'arte, della filosofia, ecc.). Il suo avversario è costituito soprattutto dalle premesse del positivismo areligioso ottocentesco, che si compiaceva di ritenersi la più alta forma di umanità mai esistita e si affidava fiduciosamente al corso irreversibile della Storia. Una duplice crisi ha aperto la possibilità di una storia delle religioni nuovamente significativa: da un lato il venire meno dall'interno di quelle certezze, poiché il sec. XX ha scosso l'ottimismo provvidenzialistico negli eventi generando il pensiero filosofico del nulla e dell'angoscia; dall'altro l'apparire all'orizzonte della Storia dell'Oriente asiatico, dei paesi coloniali, delle popolazioni primitive, che intendono figurarvi come soggetti e come portatori all'Occidente di tradizioni e valori pressoché sconosciuti ed estranei » (Rei, 1972: 552-53). La posizione « rearticolativa » di Eliade è, nel dialogo necessario, la più rispettosa degli interlocutori.

3. Mito e filosofia moderna

... Un'ermeneutica storico-religiosa creativa potrebbe stimolare, nutrire e rinnovare il pensiero filosofico. Sotto un certo punto di vista si potrebbe dire che una nuova *Fenomenologia dello Spirito* attende d'essere elaborata col tenere conto di tutto ciò che la storia delle religioni è capace di rivelarci. Ci sarebbero molti libri importanti da scrivere sui modi di esistere nel mondo o sui problemi del tempo, della morte o del

> sogno, basati su documenti che gli storici delle religioni hanno a loro disposizione. Questi problemi hanno un interesse appassionante per i filosofi, per i poeti e per i critici d'arte. Alcuni di essi hanno letto le opere degli storici delle religioni e hanno utilizzato i loro documenti e le loro interpretazioni. E non è colpa loro se non hanno tratto da queste letture i vantaggi che speravano (NO, 79).

Come si presenta, con ogni probabilità, il tentativo della storia delle religioni di « sprovincializzare » la cultura occidentale, agli occhi di un tipico rappresentante della filosofia occidentale medesima?
Ognuno ricorderà il seguente passo di *Sein und Zeit*:

> Questo stato di tranquillità dell'essere inautentico non conduce però all'inerzia e all'ozio, ma all'« attività » sfrenata. Lo stato di deiezione nel « mondo » non è uno stato di quiete. La tranquillizzazione tentatrice *accresce* la deiezione. In sede di interpretazione dell'Esserci, può così nascere la convinzione che la conoscenza delle civiltà più lontane e la « sintesi » di queste con la nostra, porti a una chiarificazione dell'Esserci completa e finalmente appropriata. Una curiosità polivalente e un'onniscienza incontenibile creano l'illusione di una comprensione universale dell'Esserci. Resta però del tutto indeterminato e neppure indagato *ciò che* si deve veramente conoscere. (*Essere e Tempo*, 276, tr. P. Chiodi).

Apparentemente, non può esserci più totale contraddizione che fra i due passi sopra riportati. Mentre Eliade afferma infatti che la comprensione dell'Esserci risulterebbe arricchita attraverso l'assimilazione di esperienze ecumeniche, sia pure « esotiche », Heidegger è categorico nel dichiarare l'inutilità di un simile tentativo. Per lui si tratterebbe appunto di una « caduta », che viene nascosta dallo « stato interpretativo pubblico » e interpretata « come "perfezione" e "vita vissuta" » (*ibid.*, 277). E, più lontano, Heidegger chiama *gorgo* questo « moto della deiezione » caratterizzato dalla « costante sottrazione dell'autenticità, unita alla presunzione del suo possesso

e accompagnata allo sprofondare nel Sì (*ib.*, 278). A ben guardare, tuttavia, le formule e le intenzioni eliadiane, sembra che esse si collochino naturalmente in un paradigma *vitalistico* che interiormente non si può accordare con la tradizione che sfocia nel pensiero di Heidegger [1]. Sebbene ogni speranza di rinnovamento si possa ricondurre, in ultima istanza, a uno stato di deiezione dell'Es-

---

[1] M. Eliade stesso, che apre con un breve articolo il volume della rivista *Destin* (Madrid) in omaggio a Heidegger e che si sente vicino a quest'ultimo per quanto riguarda l'importanza accordata alla tematica della morte, non sembra accorgersi della radicale spaccatura fra il suo pensiero e quello del filosofo tedesco. È ben nota la critica di Th. W. Adorno all'ontologia heideggeriana perché essa pone « il prevalere ontologico dell'essere in quanto tale su ogni elemento ontico » (cfr. P. V. ZIMA, *Guida alla scuola di Francoforte*, tr. it., Milano 1976, 88). La posizione di Eliade, mirante al riscatto dell'ontico, pare in questo senso più vicina alla Scuola di Francoforte che a Heidegger. Non basta l'appello all'« autenticità » dell'essere-per-la-morte, perché tale « autenticità » rimane fuori dalle problematiche eliadiane, dove la morte viene valorizzata soltanto in quanto termine necessario di una dialettica che porta a un « vivere trasformato » o « rinnovato ». Anzi, la morte come « fine di partita » viene esorcizzata attraverso l'immaginazione creatrice, soprattutto negli ultimi racconti eliadiani (cfr. Culianu, 1978), dove ancora il primato dell'ontico sull'ontologico è in stretto legame col pensiero vitalistico dello scrittore romeno.
La funzione di *mediatore* che Eliade ha assunto in tanti casi non ha potuto sfociare nell'ideale *coincidentia oppositorum* appunto perché, come egli osservava tante volte, sul piano del pensiero la conciliazione è impossibile. Così per tornare a Heidegger, la mediazione non supera l'elogio occasionale, mentre la contraddizione è incolmabile. E quando Eliade parla di « epoca pre-moderna » esaltando le libertà ancora possibili in quei tempi, potrebbe sottoscrivere i giudizi di Horkheimer e Adorno sul capitalismo della « libera impresa » contrapposto al capitalismo organizzato, ecc.
In conclusione, in M. Eliade c'è da notare la costante preoccupazione di mantenere il primato dell'ontico sull'ontologico e là dove c'è un ovvio sforzo di seguire le tracce dell'essere in quanto tale, esso sfocia nella contraddizione.

serci, non è meno vero che la « logica » della storia è fondamentalmente inafferrabile e sfugge in primo luogo alle determinazioni di « autenticità » e « inautenticità » espresse dall'analitica esistenziale (soltanto un provvidenzialista sei-settecentesco potrebbe considerare diversamente le cose).

Ci sembra ovvio che la direzione suggerita da Eliade, qualora qualcuno la seguisse, potrebbe rivelarsi effettivamente utile ai fini di una più comprensiva antropologia filosofica. Non avrebbe la minima importanza — come, del resto, in ogni impresa umana — il fatto che un tale tentativo potrebbe essere qualificato quale modalità più inautentica dell'Esserci.

4. Un'ermeneutica totale

La prima comprensione intuitiva di un testo di qualsiasi genere appartiene all'interprete: « Auswahl und erstes intuitives Verstehen des Textes sind von (dem Interpret) abhängig (Gadamer) » (Göttner, 22). Questo fatto presuppone delle *pre-considerazioni* (Vormeinungen), *pre-giudizi* (Vorurteile) e *pre-comprensioni* (Vorverständnisse) « che l'interprete porta con sé dalla sua personale situazione o da quella storica » (*welches der Interpret aus seiner eigenen persönlichen oder geschichtlichen Situation mitbringt*) (Göttner, 22).

L'ermeneutica non è una metodologia in se stessa: « die Hermeneutik liefert überhaupt keine Methode, und sie selbst ist keine Methodologie » (Göttner, 28). Caso mai la si può definire come una « metodologia del (modo di) procedere » (*Methodologie des Verfahrens*) (*ib.*, 29).

Si parla di « nuova ermeneutica » dopo Bultmann (Robinson-Fuchs). Si indica con questo la strada seguita da Bultmann stesso o da Hans Jonas e altri. In complesso, non si tratta soltanto dell'impiego dell'analitica esistenziale heideggeriana

nella ricerca storico-religiosa e teologica. L'intento di Bultmann è quello di dimostrare al suo lettore che in ogni fatto storico *tua res agitur*. Certamente, l'ontologia fenomenologica di Heidegger gli serve appunto per questo. La medesima strada è seguita da H. Jonas in quell'eccezionale libro che è *Gnosis und spätantiker Geist*.
Il concetto di ermeneutica in Eliade esclude categoricamente l'assoggettarsi a qualche filosofia alla moda. Tale procedimento ha reso, alla lunga, caduchi tutti quegli studi che lo hanno seguito. La ermeneutica in sé è assolutamente necessaria.

> Volente o nolente, lo studioso, quando ha ricostruito la storia di una forma di religione o ne ha enucleato i contesti sociologici, economici o politici, non ha affatto terminato la sua opera, perché deve ancora comprendere il significato della forma religiosa stessa, cioè deve identificare e spiegare le situazioni e le posizioni che ne hanno provocato o reso possibile l'apparizione o il trionfo in un particolare momento storico (NO, 14). La storia delle religioni non è unicamente una disciplina storica, come per esempio l'archeologia o la numismatica. È anche un'*ermeneutica totale,* perché chiamata a decifrare e spiegare ogni tipo di incontro dell'uomo con il sacro, dalla preistoria ai giorni nostri (*ibid.*, 73). Per la storia delle religioni, come per tutte le altre discipline umanistiche, la via verso la sintesi passa attraverso l'ermeneutica. Ma, nel caso della storia delle religioni, l'ermeneutica si rivela come un'operazione molto più complessa perché non si tratta solo di comprendere e interpretare i « fatti religiosi ». A causa della loro natura, questi fatti religiosi costituiscono un materiale su cui uno può meditare — o dovrebbe meditare — in un modo creativo, come fecero Montesquieu, Voltaire, Herder e Hegel quando si dedicarono alla riflessione sulle istituzioni umane e sulla loro storia.
> Non sembra che una ermeneutica così creativa guidi sempre il lavoro degli storici delle religioni, a causa forse dell'inibizione provocata dal trionfo dello « scientismo » in certe discipline umanistiche. Nella misura in cui le scienze sociali e una certa antropologia hanno cercato di divenire più « scientifiche », gli storici delle religioni sono divenuti più prudenti, addirittura più timidi — ma ciò è un equivoco. La storia delle religioni, più di ogni altra disciplina umanistica, non deve conformarsi — come è stato fatto troppo

a lungo — a modelli presi a prestito dalle scienze naturali, ancor più se questi modelli sono superati (specialmente quelli mutuati dalla fisica) (*ib.*, 75).

L'ermeneutica non è « obiettiva ». La sua logica è quella della scoperta scientifica:

Il fatto che l'ermeneutica conduca alla creazione di nuovi valori culturali non implica che essa sia « obiettiva ». Da un certo punto di vista si può paragonare l'ermeneutica a una « scoperta » scientifica o tecnologica. Prima della scoperta, la realtà che stava per essere scoperta esisteva già, ma non la si conosceva o non la si comprendeva o non si sapeva come servirsene. Allo stesso modo una ermeneutica creativa rivela significati che prima non erano afferrati o li mette in rilievo con tanto vigore che, dopo aver assimilato questa nuova interpretazione, la coscienza non è più la stessa (*ib.*, 76).

5. Il nuovo umanesimo

La storia delle religioni ha « illimitate possibilità » (*ib.*, 74). Attraverso l'ermeneutica *totale*, *creativa*, che essa dovrebbe praticare, si potrebbe arrivare a un « nuovo umanesimo »:

Alla fine l'ermeneutica creativa cambia l'uomo: è più che una istruzione, è anche una tecnica spirituale suscettibile di modificare la qualità della stessa esistenza. Ciò è vero soprattutto per l'ermeneutica storico-religiosa ... (*ib.*, 76-7).

L'ermeneutica totale porta necessariamente al « nuovo umanesimo » attraverso il cambiamento dell'uomo che essa opera e attraverso l'unificazione intelligibile di tutte le esperienze umane possibili.

La filosofia occidentale non può limitarsi alle sue tradizioni senza correre il rischio di divenire provinciale. Ora, la storia delle religioni è in grado di investigare e spiegare un gran numero di « situazioni significative » e di modalità di esistenza nel mondo che altrimenti sarebbero inaccessibili (*ib.*, 77-8).

È possibile questo « nuovo umanesimo »? È per-

tinente? Non è, per caso, ancora una delle maschere pubbliche della « caduta » dell'Esserci? E che cosa vuole dire « cambiamento dell'uomo », ecc.? Forse la storia delle religioni vuole trasformarsi in propedeutica religiosa? E non bastano forse i tanti «cambiamenti» presunti dell'uomo che la storia ha sempre operato attraverso il meccanismo psicologico dell'influenzamento delle masse? Con queste domande si chiude il nostro libro. Sono domande non tanto *nostre*, ma forse dello stesso lettore. Per noi, è evidentemente falso dire che ogni fenomeno si esaurisce in sé, ma è altrettanto sbagliato giudicare una creazione dalle speranze che essa ha suscitato. In questo caso, le speranze di Eliade fanno parte di Eliade stesso. Non ha la minima importanza che esse si realizzino o meno, almeno ai fini della nostra indagine.

CONCLUSIONE

Al termine della nostra ricerca ci sembra utile ritornare in breve su alcuni argomenti che sono stati trattati — potrà sembrare al lettore — in maniera forse apparentemente contraddittoria. Per esempio: Eliade ha voluto o meno costruire una « antropologia filosofica? ha un metodo? il suo operare è « scientifico »?
Eliade non ha voluto costruire un'antropologia filosofica, e tuttavia l'ha costruita nell'atto medesimo di indicare *come* (in che direzione) tale antropologia si sarebbe dovuta creare.
Eliade non ha un « metodo » esplicito, ma implicitamente è legato alla fenomenologia delle religioni e anche alle correnti morfologiche e strutturaliste che hanno operato all'interno della storia delle religioni o all'esterno.
Per quanto riguarda la « scientificità » dell'operare di Eliade, essa è fuori dubbio, almeno alla luce della logica popperiana della scoperta scientifica. L'ermeneutica non è un metodo, non è una metodologia, e tuttavia il suo stato « scientifico » è riconosciuto come tale. Essa equivale alla modalità di procedere che porta alla formulazione di ipotesi scientifiche. Le ipotesi sono difficilmente verificabili, ma ancora più difficilmente falsificabili. Eliade non può essere *scientificamente* confutato, neanche per le speranze che egli pone nell'avvenire della storia delle religioni. Rendere esplicite queste speranze è l'*unico procedimento scientificamente corretto e regolare*, in quanto nessuno può sfug-

gire a pre-comprensioni, pre-concezioni e pre-giudizi. Formularli è l'unica via per indicare all'interlocutore *dove ci si trova veramente*.
È un'altra cosa parlare della « scientificità » della storia delle religioni in generale. Raccogliere materiale non adempie la funzione creativa dello scienziato. Quando una teoria è dello stesso ordine dei fatti presi in considerazione, essa non porta nessuna soluzione reale (Wittgenstein). Forse la storia delle religioni è, in generale, una scienza senza soluzioni.

* * *

Non possiamo abbandonare Eliade senza un giudizio complessivo sul posto che la sua opera ha nel mondo di oggi. Tale giudizio assume il carattere di una nota finale un po' melanconica.
Un primo motivo è già stato brevemente esposto o comunque si è reso prevedibile nel corso di questo libro: il « fenomeno » Eliade è unico, non c'è una scuola che porti il suo nome, non c'è ripetibilità. C'è anche motivo di conforto in questa costatazione: manca la possibilità che il pensiero di Eliade si fossilizzi in forme più o meno « ad usum delphini ». I tentativi di questo genere non mancano. Il più sottile, secondo noi, rimane finora quello di Paul Ricoeur.
Ricoeur additava in Eliade uno dei promotori di un tipo di ermeneutica che non cade nella fallacia della « demistificazione ». L'interpretazione creativa di Eliade si potrebbe definire per semplice contrasto con l'« ermeneutica del sospetto » freudiana o marxiana. L'oggetto dell'ermeneutica eliadiana, la religione, non viene svuotato di se stesso per alimentare varie ipotesi sulla società e sull'animo umano. La sua specificità è pienamente rispettata; parlando di « mancanza di sospetto », si vuole spingere il messaggio di Eliade in una via senza uscita. Con ciò si calma l'« ottimismo ufficiale » per ricevere l'approvazione della pubblica interpretazione. L'« ermeneutica senza so-

spetto » viene dichiarata dallo stato della pubblica interpretazione « ermeneutica al di sopra di ogni sospetto ». Si apre la via dei manuali scolastici e al contempo si chiude l'opera nel cassetto farmaceutico con sopra l'etichetta « Tranquillante » o « Sedativo ».
Tale « ottimismo ufficiale » non può tuttavia fagocitare Mircea Eliade, perché egli è consapevole del fatto che, dal momento in cui il sospetto ha bussato alla porta, niente e nessuno al mondo potrà determinare questo inquietante ospite ad andarsene: è il corvo di Edgar Poe che, installato definitivamente sopra il « pallido busto di Pallade », continuerà sempre a deludere ogni aspettativa col suo unico messaggio.
Con la critica negativa non si può raggiungere l'affermazione. L'unica via per annullare il sospetto resta quella di sospettare più forte del sospetto stesso e di sospettare anche — e non in ultima analisi — il sospetto medesimo.
Un ultimo racconto di Eliade ci parla del disagio del creatore davanti alla pubblica interpretazione [1]. Il violoncellista Antim, prima della morte, si rende conto di avere tradito la sua vera vocazione, che era quella di suonare per gli dèi, non per gli uomini. Forse perché suonare in un posto dove il sospetto è dappertutto presente, richiede l'adeguarsi a questa presenza estranea e ostile. I pubblici allori sanciscono in questo modo la perfezione dell'interpretazione che, adeguandosi al sospetto, fa come se esso non esistesse. Niente di più confortante che un buon concerto di violoncello!

La nostalgia angelica dell'artista compromesso col sospetto nella sua volontà di trascurarne la presenza non pone la possibilità del demonismo della conoscenza, della rivincita sul sospetto attraverso il sospetto stesso.

---

[1] *Uniforme de general* (« Divise di generale »), ora nel volume *In curte la Dionis*, Madrid 1977, 133-190.

appendice

MIRCEA ELIADE E L'ITALIA

Alcune pagine di D. Rei (1972: 535-38) parlano di « Eliade in Italia ». Pur con alcune inesattezze, esse sintetizzano abbastanza bene l'incontro del giovane Eliade con la cultura italiana e, in seguito, la fortuna critica di Eliade in Italia.
La passione per Papini, nel cui *Uomo finito* egli trova un « amico, fratello maggiore, maestro » (*Amintiri*, 95) e l'apprendimento della lingua italiana da parte dello studente liceale (*ib.*, 96) sono anteriori al primo viaggio in Italia (1927; *ib.*, 137). « Attraverso la lettura di *Un uomo finito*, Eliade ritrovava se stesso e nelle componenti fisiche e psicologiche e negli interessi culturali del giovane Papini: la miopia, la timidezza, l'amore per la solitudine, la curiosità illimitata, l'enciclopedismo, l'odio per lo studio imposto, l'adolescenza come epoca di scoperta intellettuale e non di crisi fisiologica o sentimentale » (Scagno, 145). All'inizio del 1927, Eliade compie un breve viaggio in Italia, dove incontra Papini, il quale gli rilascia un'intervista [1]. Una dedica su un libro com-

[1] L'intervista è pubblicata, col titolo *De vorba cu Giovanni Papini* (« Parlando con G. P. ») sul giornale *Universul literar* 43 (1927), n. 19, 291-2. Dello stesso anno, l'articolo pubblicato su *Viata literara* 2 (1927), n. 65, 1-2, col titolo *Papini, Eu si Lumea* (« Papini, Io e il Mondo »). I numerosissimi articoli di Eliade su Papini, che non ci sembra opportuno continuare a citare in questa sede, segnano un graduale allontanamento dall'idolo della giovinezza.

prato a Venezia (23 aprile 1927) dimostra che Eliade non solo legge e probabilmente parla l'italiano, ma scrive anche in italiano, sebbene con incertezze grammaticali [2].
L'incontro con la cultura italiana permette al giovane Eliade di « aprirsi in tal modo a esperienze culturali atipiche nella cultura romena di quel tempo » (Scagno, 145).

> Sono riconoscente a Papini, scrive Eliade, anche per il fatto che attraverso di lui mi sono familiarizzato fin dal liceo con la letteratura e la cultura italiana, riuscendo così a liberarmi della tutela della cultura francese; Papini mi ha aiutato, indirettamente — rivelandomi altri interessi, nutrendomi con altre fonti — a orientarmi in maniera diversa dalla maggioranza degli intellettuali della mia generazione, che leggevano e discutevano in primo luogo i libri e gli autori accessibili in lingua francese (*Amintiri*, 96, trad. Scagno, 145, con miei interventi nel testo italiano).

Il primo articolo di Eliade su Papini è del 1925 [3], ne segue un altro nel 1926 [4]. Quasi nello stesso periodo, Eliade scopre l'opera di R. Pettazzoni [5]. Nel primo soggiorno italiano, incontra varie personalità: conosce Panzini e Buonaiuti, interviene a un corso di Gentile, visita V. Macchioro a Napoli (*Amintiri*, 137-45). Ma non conosce Tucci, come vuole Rei (1972: 535) se non qualche anno più tardi, in India (cfr. *Santier*). Buonaiuti e soprattutto Macchioro danno in escandescenze contro il regime fascista. Ingenuamente, Eliade riporta i loro giudizi sulla stampa romena democratica. Macchioro sta per perdere il suo posto,

---

[2] N. Florescu (1972) pubblica una serie di lettere e altri documenti autografi di Eliade. La dedica in italiano compare a pp. 139-40.
[3] *G. P.*, in *Foaia Tinerimii* 9 (1925), n. 8, 119-21.
[4] Titolo uguale, in *Cuvântul* 3 (1926), nn. 640, 1-2; 643, 1-2. Dello stesso anno, vari articoli su « I misteri e l'iniziazione orientale », « Dioniso-Zagreus », « I misteri orfici », ecc., che indicano la lettura delle opere di Macchioro e Pettazzoni. Si pensi che Eliade aveva 19 anni.
[5] *R. P.*, in *Foaia Tinerimii* 10 (1926), n. 9, 123.

ma perdona a Eliade, non potendo resistere a tante prove di buona fede (*ib.*, 141 ss.). Nel 1928 (aprile-giugno) Eliade soggiorna per tre mesi a Roma, dove però non incontra nessun *mahârâjah* indiano, come vuole Rei (1972: 535). Legge invece la storia della filosofia indiana di S. N. Dasgupta, dove trova un'indicazione, e scrive in India al mahârâjah Manindra Chandra Nandi di Kasimbazar, il quale gli offre una borsa di studio di cinque anni per studiare lo yoga. Nell'ottobre 1928 prende la laurea in filosofia a Bucarest, con una tesi sul Rinascimento (andata perduta). Siccome S. N. Dasgupta accetta di guidare le sue ricerche, Eliade parte per l'India in novembre, via Egitto.

Come osserva Scagno (pp. 147-8), « se il "papinianesimo" entusiasta ebbe notevole influenza sulla produzione letteraria e saggistica di Mircea Eliade, gli interessi crescenti del giovane studioso di orientalistica e di Storia delle Religioni ricevettero impulso, a partire dagli ultimi anni di liceo, dalla conoscenza diretta e tempestiva della produzione orientalistica italiana che, proprio in quel periodo, rifioriva dopo il ventennio di silenzio, se si esclude l'opera di Baldassare Labanca, seguito agli studi storico-religiosi di A. De Gubernatis, G. Puini e M. Kerbaker ». « Eliade ricorda nella sua autobiografia di avere ricevuto dall'Italia e di aver letto tra la fine del liceo e i primi anni di università, libri e articoli di V. Macchioro, C. Formichi, E. Buonaiuti, R. Pettazzoni, A. Rostagni, E. Bignone e di altri studiosi italiani e collezioni delle riviste "Bilychnis" e "Ricerche religiose" » (Scagno, 148). Fra gli « altri autori » bisogna ricordare U. Fracassino, il cui *Misticismo greco e Cristianesimo* (1922) figurava ancora fra i resti della biblioteca eliadiana a Bucarest.

Nel 1928 Eliade pubblica su *Logos. Revue Internationale de synthèse orthodoxe* una rassegna su « Le religioni dei misteri nelle pubblicazioni recenti » (in francese) e uno studio, sempre in

lingua francese, su E. Buonaiuti (*La vision chrétienne d'Ernesto Buonaiuti. A propos de ses derniers livres*)[6]. Nel 1930 pubblica su *Ricerche religiose* il saggio « Il male e la liberazione nella filosofia Sâmkhya-Yoga »[7]; dal 1932 al 1937 non lo incontriamo più nelle riviste specialistiche italiane[8].

L'influsso più profondo e durevole della cultura italiana su Eliade non viene tuttavia né attraverso i libri di Papini e Buonaiuti, né attraverso gli studi storico-religiosi di Pettazzoni o Tucci, bensì piuttosto dalle pagine di Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Giordano Bruno e Tommaso Campanella. « Tra la passione per il Rinascimento italiano e la vocazione di orientalista — ricorda Eliade in una pagina autobiografica del settembre 1957 — correvano "fili segreti, sotterranei" (cfr., oggi, *Fragments*, 246), che solo più tardi, dopo l'esperienza indiana, riuscì a scoprire e a comprendere appieno » (Scagno, 184). Nota Eliade (*Fragments*, 247):

> In un certo modo, potrei dire che l'orientalistica era, per me allora, una nuova versione del « Rinascimento »: era una scoperta di fonti nuove, un ritorno a *sorgenti abbandonate, dimenticate*. Forse, senza saperlo, ero alla ricerca di un nuovo umanesimo, più ampio e più audace di quello del Rinascimento dipendente dai modelli del classicismo mediterraneo. Probabilmente, sempre senza saperlo, avevo imparato la vera lezione del Rinascimento: l'ampliamento dell'oriz-

---

[6] *Logos* 1 (1928), 117-31 2 283-92. Il primo articolo è un commento ai libri sui misteri di Macchioro e Pettazzoni. Non c'è nessuna ragione per credere che Eliade avesse già letto F. Heiler a quel tempo (Scagno, 170). È ovvio che le sue preferenze vanno verso l'interpretazione di Macchioro, non di Pettazzoni. All'ultimo rimprovera « l'assenza delle ricostruzioni organiche, psicologiche, del fenomeno dell'iniziazione » (p. 122, trad. Scagno, 177).

[7] *Ricerche religiose* 6 (1930), 200-21.

[8] *Lo Yoga e la spiritualità indiana,* in *Asiatica* 3 (1937), 229-40. Sempre sulla rivista romana di G. Tucci pubblica nel 1938 lo studio *La concezione della libertà nel pensiero indiano* (pp. 345-54; trad. romena in IE, 69-83).

zonte culturale e la riconsiderazione dell'uomo in una prospettiva più vasta. A prima vista, cosa può essere più lontano della Firenze di Marsilio Ficino che Calcutta, Benares e Rishikesh? E tuttavia ero giunto là, perché, proprio come gli umanisti del Rinascimento, non mi accontentavo di un'immagine provinciale dell'uomo; perché, in fondo, sognavo di ritrovare il modello di un « uomo universale » (trad. Scagno, 185).

« Non è stato mai rivelato (non eravamo ancora a conoscenza del lavoro di Scagno, *N.d.A.*) ciò che per la creazione dello scienziato e dello scrittore avrebbe rappresentato il contatto con la filosofia del Rinascimento italiano. L'ha compresa molto meglio, nel suo concetto di *coincidentia oppositorum*, che M. Foucault per esempio, il quale considerava che il discorso scientifico del Rinascimento e ancora del '600 fosse condannato a un *regressus ad infinitum* nella sua ricerca delle "similitudines" e "signaturae rerum", delle omologie cosmiche. Per l'intera esperienza del Rinascimento, il concetto di *coincidentia oppositorum* è la vera chiave. Questo discorso condannato al *regressus ad infinitum* vede di colpo cadere le distinzioni fra "signifié" e "signifiant". Non vogliamo entrare nel merito di considerazioni troppo specialistiche, ma si potrebbe vedere qui la strada che avrebbe seguito Eliade ... » (Culianu, 1978: § 3).
Dopo la guerra Eliade ritorna spesso in Italia, dove mantiene rapporti molto sereni con R. Pettazzoni e con G. Tucci. Partecipa a conferenze internazionali indette dall'IsMEO, e dedica a Tucci uno dei suoi ultimi libri (*Occultism*, 1976). Pettazzoni stesso ha stretti rapporti di lavoro con Eliade e non lo critica mai negli scritti pubblicati prima della morte. Solo nei suoi ultimi appunti, raccolti e pubblicati postumi da A. Brelich[9] egli ribadisce la sua adesione a un tipo di religiosità « terrena » in contrasto con le esemplificazioni storiche e fenomenologiche di Eliade. La critica

---

[9] *Ultimi appunti di R. P.*, raccolti e pubblicati da A. Brelich, in *SMSR* 31 (1960), 31-55.

non è « scientifica »; si tratta qui, piuttosto, dell'opzione personale dell'autore, in quanto il tipo di religiosità descritto in varie opere di Eliade esiste o è esistito, a ogni modo non è stato inventato. « La religione di questo mondo », come dice preferibilmente Pettazzoni, « non dell'evasione da questo mondo. Non il terrore della storia, il pessimismo, il disprezzo della vita, l'evasione dal mondo, l'aspirazione a un altro mondo, bensì la religione come serena consapevolezza nella speranza di costruire un migliore avvenire terreno » (p. 33). « Una religiosità di fondo congiungeva le posizioni, per altro verso opposte, di Pettazzoni ed Eliade; mentre in studiosi quali De Martino e Lanternari, allora più giovani, le riserve verso l'"irrazionalismo" si facevano assai più nette e perentorie, e le tentazioni "metastoriche" erano con assai minore indulgenza contrastate. De Martino, pur facendo tradurre Eliade per quella "Collezione di Studi Religiosi, Etnologici e Psicologici" che dirigeva con Cesare Pavese, permetteva alle traduzioni introduzioni battagliere, volte a sottolineare come si trattasse di lavori esemplificativi di un atteggiamento da rifiutarsi decisamente; e giungeva più tardi a rimproverarsi di avere lasciato in quella collana troppo spazio ai vari Eliade, Jung, Frobenius, Jensen, e per non aver saputo contrastare le scelte di Pavese [10]. Questi, in modo sin-

---

[10] E. DE MARTINO, *Prefazione* a M. Eliade, TY, 10-11: « Sfugge all'autore che favoleggiare di un residuo antistorico delle esperienze religiose, residuo che porrebbe in iscacco lo storicismo, significa semplicemente essere ancora in qualche modo immediatamente impegnato in quella paradossia religiosa che avrebbe dovuto formare soltanto oggetto di ricerca e di ricostruzione » (p. 10). De Martino prende ora la rivincita sulla recensione poco favorevole di Eliade a *Il mondo magico* (*Critique* 23/ 1948, 315 ss.; inserita da De Martino stesso nella seconda edizione del suo libro, Torino 1957, ristampa 1973, 305-11). È strano che in questo caso la posizione di De Martino sembri addirittura uguale alle previe posizioni di Giovanni Gentile circa il valore della religione e dello studio della religione.

golarmente ambiguo, per un verso scopriva non poche affinità con un uomo come Eliade e lo giudicava "opportunissimo nel nostro storicismo imperversante" [11], seguendo un'attrazione spiccatamente personale verso il mondo del mito e del primitivo, di cui non poche tracce rimangono nella sua *imagery* letteraria; per un altro non mancava di dimostrare volontà di disincanto e riserve politico-ideologiche verso gli autori che faceva tradurre e le degenerazioni che potevano contenere [12], salvo a osservare anche che la "fedina penale" (o di lealtà politica) conta per un autore di testi politici, non per uno studioso delle religioni [13] » (Rei, 1972: 536-7). Anche l'atteggiamento di De Martino non è privo di ambiguità. Egli considera Eliade appartenente a « un indirizzo che decisamente respingiamo, cioè l'irrazionalismo storico-religioso e il relativismo culturale che ridiventano ignari della complessità dei problemi e della perentorietà dei compiti che stanno in rapporto col filone storicistico del pensiero occidentale » [14]. È una formula vaga e alquanto contraddittoria in quanto il « relativismo culturale » apparteneva senz'altro, a quel tempo, a una tendenza molto avanzata valutabile anche all'interno dello storicismo di cui De Martino è tanto fiero. D'altro canto, De Martino non esita a citare abbondantemente Mircea Eliade, e proprio negli studi che egli ritiene, e che tuttora sono, fra i più rappresentativi [15]. In questo caso, egli rivolge a Eliade elogi che probabilmente questi non aspettava, come non aspettava, secondo quanto lui stesso scriveva re-

---

[11] Lettera a G. Cocchiara del 20.6.49, in *Lettere 1926-1950*, Torino 1968, vol. II, 657.
[12] Lettera a M.C. Pinelli del 15.3.47, *ib.*, 544.
[13] Lettera ad A. Giolitti del 26.7.49, *ib.*, 661.
[14] *Osservazioni conclusive dell'autore,* ne *Il mondo magico,* 313.
[15] *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini,* in *SMSR* 23 (1951/52), 51-66, ristampato ne *Il mondo magico,* 261-76 (spec. 264).

centemente, gli elogi ambigui di altri studiosi italiani più recenti appartenenti alla medesima corrente.

Sempre in Italia, Eliade è spesso oggetto di « liquidazioni frettolose ». Qualcuno vede in lui un « ideologo che porta alle estreme conseguenze irrazionalistiche l'atomismo giusnaturalistico della società borghese » [16], formula di non facile comprensione, alludente con ogni probabilità all'erudizione e alla minuzia proprie delle ricerche eliadiane, le quali, tuttavia, non sono qualità specificamente borghesi.

Una posizione recente molto più articolata è quella di U. Bianchi, il quale mette in risalto il valore dei tentativi fenomenologici di Eliade, pur non condividendone alcuni punti di vista, soprattutto l'accezione psicologistica e metafisicheggiante del termine « archetipo ». Il Bianchi stesso afferma di riconoscere una certa ambiguità alle proprie posizioni, quando dice: « (c'è) una specie di *odi et amo*, una specie di *nec tecum nec sine te*, una specie di fascino della fenomenologia della religione nei confronti dello storico delle religioni. Tutto questo indubbiamente c'è, però c'è anche lo sforzo dello storico delle religioni, almeno come io lo concepisco, per differenziarsi, per individuare i punti deboli della fenomenologia della religione. E questo proprio a partire da una esperienza, da una conoscenza delle ricerche di fenomenologia della religione, di persone che per noi sono dei Santi Padri: Van der Leeuw, Otto, Eliade » [17].

Si osservi che il problema si è spostato su un piano completamente scientifico, senza le pregiudiziali di De Martino, o anche di Pettazzoni.

---

[16] A. Illuminati nel *Contemporaneo* 40 (1961), 114, cit. da Rei, 538 n. 10.

[17] La più recente presa di posizione di Bianchi in A. Babolin (Ed.), *Il metodo della filosofia della religione*, Padova 1975, vol. I, 26-28.
La citazione è tratta dal dibattito (Convegno di Parma di Filosofia della Religione, 23-26 ott. 1974), p. 171.

In complesso, « Non c'è dubbio comunque che lo scontro, sia pure frontale, con (i) lavori di Eliade abbia acquistato alla nostra cultura materiali e suggestioni fin allora esclusi dalle ortodossie dominanti » (Rei, 1972: 537), e che tale contatto sia diventato, col passar del tempo, da una parte più pacato, e dall'altra sempre meno consistente.

Per quanto riguarda l'interpretazione di Eliade in Italia, cioè gli studi critici, gli articoli e le recensioni, bisogna riconoscere loro una non comune competenza, serietà di informazione e acutezza ermeneutica. Non a caso, fra i pochi studi validi su Eliade che abbiamo citato in questo libro, ne figurano almeno tre dovuti a ricercatori italiani, mentre gli altri sono dovuti a studiosi dell'America settentrionale e romeni.

BIBLIOGRAFIA

Per una bibliografia generale delle opere di Eliade e degli studi su questo autore si vedano i seguenti volumi compresi nella seconda sezione del nostro elenco:
1) J. M. Kitagawa-C. H. Long (Eds.), 417-33.
2) A. Pritchard-D. E. Fitch.
3) D. A. Doeing. I-LXXXIII (comprende, per il momento, l'elenco più completo).
Abbiamo compilato, su indicazione di M. Eliade stesso, una bibliografia esauriente dal 1921 al 1969. Essa, o parte di essa, con gli aggiornamenti fino al 1976, sarà pubblicata nel volume dei *Cahiers de l'Herne* in onore dell'autore (1978).
La seguente lista bibliografica è divisa in due sezioni. La prima contiene soltanto i volumi di Eliade, secondo la lingua della prima edizione, a esclusione di tutti gli articoli non raccolti in volume. La seconda sezione contiene una bibliografia selettiva su Eliade, nonché alcuni libri e articoli specialistici che abbiamo citato nel nostro libro, anche quando si tratta di argomenti meno specifici. Non è inclusa la narrativa dell'autore né gli studi su Eliade narratore.

1. Opere di M. Eliade

a) *In lingua romena*

Soliloqui, Bucarest 1932 (salvo indicazione contraria, il luogo di pubblicazione è sempre uguale).

Intr'o mânastire din Himalaya, 1932.

Oceanografie, 1934.

India, 1934.

Alchimia Asiatica, 1935 (1934, secondo *Myths & Symbols*, 417).

Santier, 1935.

Cosmologie si Alchimie Babiloniana, 1937.

Fragmentarium, 1939.

Mitul Reintegrarii, 1942.

Comentarii la legenda Mesterului Manole, 1943.

Insula lui Euthanasius, 1943.

Amintiri: I. *Mansarda*, Madrid 1966.

b) *In lingua francese*

Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne, Paris-Bucarest 1936 (salvo indicazione contraria, il luogo di pubblicazione è sempre Parigi).

Techniques du Yoga, 1948. Tr. it. *Tecniche dello yoga*, Torino 1952 (ristampa 1975).

Traité d'Histoire des Religions, 1949, 1966², ristampa 1974. Tr. it. *Trattato di Storia delle Religioni*, Torino 1954.

Le Mythe de l'Eternel Retour, 1949, tr. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968.

Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, 1951, tr. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1953. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, New York-London 1964²; 2ª ed. francese 1968, tr. it. Roma 1974.

Images et symboles. Essais sur le Symbolisme magico-religieux, 1952.

Le Yoga. Immortalité et Liberté, 1954, tr. it. *Lo Yoga*, Milano 1973.

Forgerons et Alchimistes, 1956, tr. it. *Il mito dell'alchimia*, Roma 1968.

Mythes, Rêves et Mystères, 1957.

Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation, 1959, tr. it. *La nascita mistica*, Brescia 1974 (il libro è stato scritto in lingua francese nel 1955 ma la prima edizione esce in inglese nel 1958).

Méphistophélès et l'Androgyne, 1962, tr. it. *Mefistofele e l'Androgino*, Roma 1971.

Patanjali et le Yoga, 1962.

Aspects du Mythe, 1963, tr. it. *Mito e Realtà*, Torino 1966.

De Zalmoxis à Gengis-Khan, 1970, tr. it. Roma 1975.

Religions australiennes, 1972 (tr. fr. di una serie di artt. in inglese).

Fragments d'un journal, 1973, tr. it. Torino 1976.
Histoire des croyances et des idées religieuses, vol. I: *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, 1976.

c) *In lingua tedesca*

Das Heilige und das Prophane. Vom Wesen des Religiösen, München 1957, tr. fr. *Le Sacré et le Prophane*, 1965, tr. it. *Il sacro e il profano*, Torino 1967.

d) *In lingua inglese*

From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook on the History of Religions, New York-London 1967.

The Quest. History and Meaning in Religion, Chicago-London 1969, tr. fr. *La nostalgie des origines*, 1971, tr. it. *La nostalgia delle origini*, Brescia 1972.

Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions, Chicago-London 1976.

W. C. Beane-W. G. Doty (Eds.), *Myths, Rites, Symbols*, 2 voll., New York 1976 (comprende frammenti delle opere di M. E., ordinati secondo un criterio sistematico).

2. Bibliografia selettiva su M. Eliade e altri lavori citati

Allen, D.: Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience, in: *The Journal of Religion* 52 (1972) n. 2, 170-86.

Altizer, Th. J. J.: *Mircea Eliade and The Dialectic of the Sacred*, Philadelphia 1963.

Bianchi, U.: *Storia dell'etnologia*, Roma 1971[2].

idem: *The History of Religions* Leiden 1975.

Caillois, R.: *Le mythe et l'homme*, Paris 1972[2].

Circé (Cahiers du Centre de Recherche sur l'Imaginaire 1 (1969): Méthodologie de l'Imaginaire. Etudes et recherches sur l'imaginaire réunis par J. Burgos.

Culianu, I. P.: rec. RA, in: *Aevum* 48 (1974), n. 5-6, 592-93.

idem: rec. M. Meslin, *Pour une science des religions*, *ib.*, 49 (1975), n. 1-2, 207-8.

idem: rec. NO, *ibid.*, n. 5-6, 584-85.

idem: rec. H. Jonas, *Lo gnosticismo, ibid.*, 585-87.

idem: La religione come strumento del potere ecc., in: *Verifiche* 4 (1975), n. 3-4, 236-55.

IDEM: rec. CTAE, in: *Ragguaglio librario* 52 (1975), n. 11, 396.

IDEM: Freud-Jung-Wittgenstein, *ibid.*, 53 (1976), n. 4, 126-30.

IDEM: Note sur *opsis* et *theoria* dans la poésie d'Eminescu, in: *Acta Philologica* 6 (1976), 89-97.

IDEM: rec. *Occultism*, in *Aevum* (1978).

IDEM: Expérience connaissance initiation. Un essai sur Mircea Eliade, in: *Cahiers de l'Herne* (1978) (cit. come Culianu, 1978).

IDEM: rec. NM in *Aevum* (1978).

CULIANU, I. P.-COSI, D. M.: Il XIII Congresso IAHR, in: *Aevum* 50 (1976), n. 1-2; 169-73.

DE MARTINO, E.: *Il mondo magico*, Torino 1973[2].

DOEING, D. A.: *A Biography of Mircea Eliade's Spiritual and Intellectual Development from 1917 to 1940.* Thesis presented to the Faculty of Arts of the University of Ottawa as partial fulfillment of the requirement for the degree of PhD, Ottawa 1975 (XVIII+351+LXXXIII pp. datt.).

DUDLEY III, G.: *Eliade and The Recovery of Archaic Religion* (Philadelphia, Pa. s. a.) (450 pp. datt.).

DURAND, G.: *L'Univers du symbole*, in: *RSR* 49 (1975), n. 1-2, 7-23.

ESSLER, W. K.: *Wissenschaftstheorie*, 2 voll, Freiburg-München 1971.

FLORESCU, N.: Mircea Eliade si « romanul » enigmaticei R ..., in: *Manuscriptum* 3 (1972), n. 3, 132-40.

FREUD, S.: *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921), tr. it. Torino 1975.

IDEM: *L'avvenire di un'illusione* (1927), tr. it. Torino 1975.

FROMM, E.: *Il linguaggio dimenticato*, tr. it. Milano 1973.

GOETTNER, H.: *Logik der Interpretation*, München 1973.

HEIDEGGER, M.: *Essere e Tempo*, tr. it. Milano 1970[11].

HOLMYARD, E. J.: *Storia dell'Alchimia*, tr. it. Firenze 1972.

JONAS, H.: *The Phenomenon of Life: toward a philosophical Biology*, New York 1966.

IDEM: *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, N. J. 1974.

JUNG, C. G.: *Psychologie und Alchemie*, Zürich 1952 (tr. fr. Paris 1970).

IDEM: *Psicologia e religione*, tr. it. Milano 1966[3].
IDEM: *Simboli della trasformazione*, tr. it. Torino 1970.
IDEM: *La psicologia del transfert*, tr. it. Milano 1971[3].
IDEM: *La psicoanalisi e Freud*, tr. it. Roma 1971.
IDEM: *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, tr. it. Torino 1971.
JUNG, C. G.-KERENYI, K.: *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, tr. it. Torino 1976.
KITAGAWA, J.M.-LONG, C. H. (eds.): *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago-London 1969.
McGINTY, P.: Three Models of Interpretation: Genealogy, Translation, Rearticulation, in: *HR* 14 (1975), n. 3, 207-27.
MESLIN, M.: *Per una scienza delle religioni*, tr. it. Assisi 1975.
IDEM: De l'herméneutique des symboles religieux, in: *RSR* 49 (1975), n. 1-2, 24-32.
MINKOWSKI, E.: *Traité de psychopathologie*, Paris 1966.
NEUMANN, E.: *The Origins and History of Consciousness.* With a Foreword by C. G. Jung (tr. ingl. di *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Leipzig 1949), New York 1954.
IDEM: *Evoluzione culturale e religione*, tr. it. Roma 1974.
PETTAZZONI, R.: *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954.
PRITCHARD, A.-FITCH, E.: *Mircea Eliade: A Check-List of His Publications in the History of Religions*, Santa Barbara 1968. (50 pp., offset).
RASMUSSEN, D.: *Mircea Eliade: Structural Hermeneutics and Philosophy*, in: *Philosophy Today* 12 (1968), 138-46.
RAY, B.: History of Religions in North America: The State of the Art, in: *Religion.* Journal of Religion and Religions. Special Issue on the Occasion of the XIIIth Congress of the IAHR, August 1975, 73-83.
REI, D.: Fra storicismo ed ermeneutica religiosa: Note su Mircea Eliade, in *RSLR* 8 (1972), n. 3, 535-62.
IDEM: rec. NO, *ibid.* 9 (1973), n. 3, 502-3.
RICARDI, F.: L'interpretazione del sacro nell'opera di Mircea Eliade, I-II, in: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 4-5/1969, 509-35 e 1-2/1970, 133-62.
RICOEUR, P.: Parole et symbole, in: *RSR* 49 (1975), n. 1-2, 142-61.

ROBINSON, J. M.-FUCHS, E.: *La Nuova Ermeneutica*, tr. it. Brescia 1967.

SALIBA, J. A.: *« Homo religiosus » in Mircea Eliade. An Anthropological Evaluation*, Leiden 1976.

SCAGNO, R.: *Religiosità cosmica e cultura tradizionale nel pensiero di Mircea Eliade* (Tesi di laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, a. a. 1972/73) (352 pp., datt.).

SODERBLOM, N.: *Dieu vivant dans l'histoire*, tr. fr. Paris 1937.

SUBLON, R.: Psychanalyse et symbole, in: *RSR* 49 (1975), n. 1-2, 63-86.

VAN BAAREN, Th. P.-DRIJVERS, H. J. W. (Eds.): *Religion, Culture and Methodology*, The Hague-Paris 1973.

VAN DER LEEUW, G.: *Fenomenologia della religione*, tr. it. Torino 1960.

IDEM: *L'uomo primitivo e la religione*, tr. it. Torino 1961.

VELZ, E.: *Le Paradoxe de la Rédemption (Erlösung) ici et maintenant* en prenant comme « modèle » F. Nietzsche interprété principalement à la lumière des oeuvres de M. Eliade (Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Docteur en Philosophie, Univ. Catholique de Louvain, Inst. Sup. de Phil., 1974) (2 voll., 630 pp. datt.).

WACH, J. *Understanding and Believing*, Edited with an Introduction by J. M. Kitagawa, New York-Evanston 1968.

WELBON, G. R.: Some Remarks on the Works of Mircea Eliade, in: *Acta Philosophica et Theologica* 2 (1964), 465-92.

WITTGENSTEIN, L.: *Note sul « Ramo d'oro » di Frazer*, tr. it. Milano 1975.

ZAEHNER, R. C.: *Drugs, Mysticism and Make-Believe*, London 1972.

INDICE